

**”UBI VERBUM, IBI TRINITAS”**

**En systematisk-teologisk studie i Martin Luthers  
treenighedstænkning**

Forsvaret for ph.d.-graden finder sted tirsdag den 29. maj 2018 kl.13.

**”Ubi verbum, ibi trinitas”**

**En systematisk-teologisk studie i Martin Luthers  
treenighedstænkning**

Martin Ravn

Ph.d.-afhandling  
Afdeling for Systematisk Teologi  
Det Teologiske Fakultet  
Københavns Universitet  
2018

”Ubi verbum, ibi trinitas” - En systematisk-teologisk studie i Martin Luthers treenighedstænkning  
Publikationer fra Det Teologiske Fakultet nr. 80  
© Martin Ravn 2018

ISBN: 978-87-93361-45-4

Printing and binding by:  
Publikom  
Karen Blixens Plads 8  
2300 København S.

Published by:  
The Faculty of Theology  
University of Copenhagen  
Karen Blixens Plads 16  
2300 København S, Denmark  
[www.teol.ku.dk](http://www.teol.ku.dk)

Forsidebillede:  
Lucas Cranach den ældre: ”Martin Luther als Mönch”, kobberstik 1520

*Min far – lektor, cand.mag. Hans Ole Ravn (1950-2016) – i erindring.*

## Forord

Det arbejde, som den foreliggende afhandling er ét af resultaterne af, har fundet sted ved Afdeling for Systematisk Teologi, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet. Jeg skylder mine kolleger her tak for et godt og frugtbart arbejdsmiljø. Tak til mine vejledere professor MSO Christine Svinth-Væрге Pøder og professor MSO Anna Vind.

Jeg er venner og familie dybt taknemmelig for opbakning undervejs i arbejdet. Min mor, Kirsten Ravn, og Poul Erik Kjeldsen har ydet stor støtte, især som børnepassere i de perioder, hvor arbejdet med afhandlingen har levnet meget lidt tid til familien. For gennem- og korrekturlæsning af manuskriptet i dets forskellige stadier skylder jeg sognepræst, cand.theol. Morten Brøgger, forhenværende overarkivar, cand.phil. Otto Christian Schepelern, sognepræst, cand.theol. Kristoffer Garne og sognepræst, cand.theol. Laura Cæcilie Jessen en hjertelig tak.

Uden min hustru, Kristine, og vores to børn, Martha og Vilhelm, ville mit arbejde føles ligegyldigt. Derfor vil jeg benytte lejligheden til at takke Kristine for hendes aldrig svigtende trofasthed og tålmodighed. Børn føles det mærkeligt at takke, for de er jo bare sig selv, til ubeskrivelig glæde for deres forældre.

De studier, jeg her lægger frem, blev i deres første år fulgt på tættest hold af min far, Hans Ole Ravn. Det er en stor sorg for mig, at han ikke kom til at se det færdige resultat. Afhandlingen er tilegnet mindet om min far.

*Martin Ravn,  
Bløvstrød, den 21. februar 2018*

*Ubi verbum, ibi trinitas*

– Martin Luther

WA 20, 388, 24.

# Indhold

<b>Forord</b> .....	<b>5</b>
<b>Anvendte forkortelser</b> .....	<b>9</b>
<b>DEL I</b> .....	<b>11</b>
I. 1. Præsentation af afhandlingen.....	11
I. 2. Systematisk-teologisk problemstilling og tese.....	12
I. 3. Metodiske overvejelser.....	17
I. 4. Sammenhængen mellem afhandlingens dele og kriterier for udvælgelse af Luthertekster.....	21
I. 5. Inddragelse af synspunkter fra egne arbejder.....	28
I. 6. Afhandlingens forskningshistoriske rammer a) Historiske vurderinger af treenighedsteologiens betydning for Luthers teologiske tænkning.....	29
I. 6. a. Introduktion.....	29
I. 6. b. Elerts og Prenters modstridende vurderinger af treenighedslærens betydning for Luthers teologiske tænkning.....	32
I. 6. c. W. Loew og F. Gogarten om Luthers forståelse af Guds ord.....	34
I. 6. d. Opsummering.....	35
I. 7. Afhandlingens forskningshistoriske rammer b) Nutidige vurderinger af treenighedsteologiens betydning for Luthers teologiske tænkning.....	36
I. 7. a. Ringleben.....	36
I. 7. b. Beutel.....	37
I. 7. c. Monografiske studier i Luthers treenighedsteologi: Jansen og Helmer.....	38
I. 7. d. Wendte, Herms, Jenson og Scwöbel.....	39
I. 8. Pannenberg.....	42
I. 9. Mulige årsager til treenighedsteologiens negligering i det tyvende århundredes Lutherforskning.....	44
I. 9. a. Receptionen af ”førreformatorisk” og ”egentligt reformatorisk” i Luthers teologi.....	44
I. 9. b. Fortolkningen af det reformatoriske ”pro me”-perspektiv.....	45
I. 9. c. Forholdet mellem immanent og økonomisk trinitet i det tyvende århundredes fremstillinger af Luthers teologi.....	48
I. 10. Sammenfatning: Afhandlingens placering i forskningsfeltet.....	50
I. 11. Udviklingen i Luthers teologiske tænkning?.....	53
<b>DEL II Luthers treenighedstænkning</b> .....	<b>59</b>
II. 1. Luthers spredte beskrivelser af de trinitetsteologiske implikationer af Guds ord.....	59
II. 2. Mulighedsbetingelser for udsagn om treenigheden ifølge <i>Disputatio Magistri Petri Hegemon</i> 1545.....	62
II. 3. Guds selvforhold og forhold til mennesket. <i>Nun freut euch, lieben Christen g’mein</i> 1523.....	64
II. 3. a. Introduktion.....	64
II. 3. b. Salmens narrativ.....	66
II. 3. c. Bayers fortolkning af <i>Nun freut euch, lieben Christen g’mein</i> .....	71
II. 3. d. Helters fortolkning af <i>Nun freut euch, lieben Christen g’mein</i> .....	72
II. 3. e. Forandrer Gud sig?.....	76

II. 3. f. Sammentfatning. Gud som tale og menneskets delagtighed i den guddommelige kommunikation.....	78
II. 4. Treenighedslærens placering i dogmatikken ud fra <i>Nun freut euch, lieben Christen g'mein</i> .....	79
II. 5. Guds trinitariske selvhengivelse i Luthers treenighedstænkning i 1528-1529.....	82
II. 5. a. Bekenntnis 1528.....	83
II. 5. b. Guds treenige skabergerning.....	84
II. 5. c. Skabelse, ontologi og synd.....	86
II. 5. d. Udlægningen af det første bud i <i>Der grosse Katechismus</i> 1529.....	88
II. 5. e. Trinitarisk selvhengivenhed.....	89
II. 5. f. Sammenfatning og systematisk-teologisk perspektivering.....	93
II. 6. Væsensåbenbaring, teisme og treenighedstænkning: <i>Hauspostille</i> 1544.....	95
II. 6. a. Indledning.....	95
II. 6. b. Guds væsensåbenbaring.....	97
II. 6. c. Skriftens vidnesbyrd om Helligåndens guddommelighed.....	102
II. 6. d. Forholdet mellem treenighedens indre og ydre side.....	104
II. 6. e. (Hvordan) er Luther teist?.....	105
II. 6. f. Prædikenens afsluttende polemik.....	107
II. 6. g. Sammenfatning.....	111
II. 7. Treenighedsteologiens bibelske grundlag: Genesis 1 og Johannesevangeliet 1.....	112
II. 7. a. Fremgangsmåde for kapitlet.....	112
II. 7. b. Ordet og treenigheden i Johannesprologen.....	112
II. 7. c. Vidnesbyrd om treenigheden i Genesis.....	114
II. 7. d. Personenhed og persondistinktion.....	117
II. 7. e. Gudserkendelse og fornuft ifølge <i>Genesisforelæsningsen</i> .....	117
II. 7. f. Det præeksistente ord.....	119
II. 7. g. Treenigheden som immanent samtale ifølge <i>Genesisforelæsningsen</i> .....	120
II. 7. h. Gud ”skabte, talte og så”.....	121
II. 7. i. Sammenfatning.....	124
II. 8. Treenigheden som guddommelig flerstemmighed: <i>Von den letzten Worten Davids</i> 1543.....	126
II. 8. a. Introduktion til skriftet.....	126
II. 8. b. Væsensenhed og persondistinktion.....	127
II.8.c. Forholdet mellem immanent og økonomisk treenighed.....	129
II. 8. d. Treenighedslæren som soteriologiens forudsætning.....	132
II. 8. e. Fortolkningen af anden og 110. davidssalme.....	133
II. 8. f. Systematisk-teologiske perspektiver.....	134
II. 9. Sammenfatning og overgang til Del III.....	136
<b>DEL III Perspektivering.....</b>	<b>143</b>
III. 1. Fremgangsmåde for del III.....	143
III. 2. Prenters kritik af Jüngel.....	143
III. 3. Sammenfatning af Prenters Jüngel-kritik.....	148
III. 4. Moltmanns trinitariske korsteologi.....	149
III. 4. a. Fremgangsmåde for kapitlet.....	149

III. 4. b. Indledende bemærkninger.....	150
III. 4. c. Moltmann og Jünger.....	150
III. 5. e. Jesu gudsforladthed.....	151
III. 4. f. Forholdet mellem Guds lidelse og Guds kærlighed.....	153
III. 5. g. Et positivt potentiale hos Luther.....	153
III. 5. i. Moltmanns kritik af theopassianismen.....	155
III. 4. j. Sammenfatning af kapitlet.....	156
<b>DEL IV Afslutning.....</b>	<b>159</b>
IV. 1. Afsluttende systematisk-teologisk perspektivering.....	159
IV.1.a Treenighedsteologiens betydning for helhedsopfattelsen af Luthers gudslære og dens bredere systematisk-teologiske konsekvenser.....	159
<b>Dansk resumé.....</b>	<b>167</b>
<b>Summary in English.....</b>	<b>171</b>
<b>Litteratur.....</b>	<b>175</b>
Citeret litteratur af Martin Luther.....	175
Anvendt sekundærlitteratur.....	176

## Anvendte forkortelser

- WA     Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke; Kritische Gesamtausgabe*, Weimar: H. Böhlau, 1883ff.
- KD     Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag A.G. Zollikon, Zürich 1932f



## DEL I

### I. 1. Præsentation af afhandlingen

Treenighedsteologien er i de senere år igen kommet på dagsordenen i den vesterlandske teologi.<sup>1</sup> Det var først og fremmest Karl Barths beskæftigelse med treenighedslæren, der gjorde den uomgængelig for den moderne systematiske teologi, og treenighedstænkningen kom til at spille en hovedrolle hos mange af de teologer, der tilhører generationerne efter Barth. Det er denne treenighedsteologiske renæssance, der har givet mig lyst til at undersøge Luthers treenighedstænkning.

Martin Luther (1483-1546) udtaler sig flere steder kritisk over for de overleverede begreber, der knytter sig til treenighedsdogmet, blandt andet trefoldighed, "Dreifaltigkeit", som han kalder "echt bos deutsch",<sup>2</sup> og "trinitas", som han kalder "ein wust wort",<sup>3</sup> altså hvad vi på dansk kunne kalde pølsesnak. Luther afviser naturligvis ikke det dogme, disse begreber dækker over, men det har historisk været en udbredt opfattelse, at treenighedsteologien, til trods for Luthers utvetydige bekendelse til det oldkirkelige trinitetsdogme, ikke har nogen organisk plads i hans tænkning om Gud.<sup>4</sup> Desuden kan der findes udsagn hos Luther, der udtrykker skepsis

---

1 C. Schwöbel beskriver den trinitetsteologiske renæssance således: "One of the most interesting developments in systematic theology in recent years has been a renewed interest in the doctrine of the Trinity and its implications for various aspects of Christian theology. While at the beginning of this period it still seemed necessary to lament the neglect of Trinitarian reflection in modern theology and to offer apologies for engaging with such allegedly remote and speculative issues, both, lamentation and apologies, would seem to be out of place in today's theological situation" Christoph Schwöbel, "Introduction: The Renaissance of Trinitarian Theology – Reasons, Problems and Tasks", i *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*, red. Christoph Schwöbel (Edinburgh: T & T Clark, 1995), 1. Se desuden for eksempel T. Peters, *God as Trinity* (Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1993), 81ff.

2 WA 41, 270, 6.

3 WA 27, 187, 3.

4 Erlanger-teologen W. Elert, som jeg vender tilbage til flere gange i de følgende kapitler, forekommer mig i så henseende at være eksemplarisk, og reminiscenser af hans bedømmelse af den manglende betydning af treenighedslæren for Luthers teologiske tænkning genfindes hos mange af de følgende epokers store navne inden for Lutherforskningen, fx G. Ebeling (hvad jeg også vender tilbage til). Men det bedste eksempel på den manglende anerkendelse af treenighedstænkningens "organiske" plads i Luthers gudslære er nok den sparsomme behandling af emnet, som står i slående kontrast til den eksorbitante mængde sekundærlitteratur, den moderne Luther-forskning har viet snart sagt alle tænkelige aspekter af Luthers tænkning.

over for beskæftigelse med treenighedens indre side,<sup>5</sup> hvilket kunne give indtryk af, at han ligger helt utvetydigt på linje med Melanchthon, der eksplicit afviser nærmere beskæftigelse med trinitetsdogmet.<sup>6</sup> Samtidig kan Luther i salmen *Nun freut euch, lieben Christen g'mein*, som er én af hans treenighedsteologiske hovedtekster – uden at ordet treenighed overhovedet nævnes – dog godt beskrive treenighedens indre side, nemlig som samtale i Gud. Det er ét af de tilsyneladende paradokser, der har givet mig lyst til at undersøge Luthers treenighedstænkning nærmere. For er beskrivelsen af treenigheden som en trefoldig kommunikation en engangsforeteelse, som kun findes i denne salme, poetisk billedsprog, eller er der tale om en genkommende tanke hos Luther, som kan siges at blive yderligere belyst og ligefrem forstærket af andre tekster? Denne afhandling argumenterer for sidstnævnte mulighed, uden dermed at hævde, at Luther kan siges at have udarbejdet en konfliktfri, systematisk trinitetslære.

## I. 2. Systematisk-teologisk problemstilling og tese

Sammenlignet med en modernistisk teologi som Barths, hvor treenighedslæren er udgangspunkt eller ramme for den dogmatiske beskæftigelse med gudslæren, hævdes det ofte, at treenighedslæren i den lutherske teologi er fortrængt af soteriologien og kristologien.<sup>7</sup> Dette fremhæves af nogle som en mangel i den lutherske teologi, idet man tilsyneladende heri ser en fare for en abstraktion af gudsbegrebet.<sup>8</sup>

5 Fx i *Disputatio Petrus Hegemon*: ”sed quod ad intra, alia res est” WA 10 I, 398, 19-20.

6 ”In his quidam [rerum theologiarum] prorsus incomprehensibilis sunt, ita rursus sunt quidam, quos universe vulgo christianorum compertissimos esse Christus voluit (...) Proinde non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis de deo, de unitate, de trinitate dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis” Philipp Melanchthon, *Loci communes 1521: Lateinisch-Deutsch*, overs. Horst Georg Pöhlmann (Gütersloh: G. Mohn, 1993), 18; 20. Min understregning.

7 Fx David Löfgren, *Die Theologie der Schöpfung bei Luther*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960), 35; Christine Helmer, *The Trinity and Martin Luther: A Study on the Relationship between Genre, Language and the Trinity in Luther's Works 1523-1546*, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz (Mainz: von Zabern, 1999), 6.

8 I Danmark har blandt andre L.L. Rebel givet udtryk for det synspunkt: ”Es wird nun gesehen, dass Barth immer auf das Zentrum zeigt. Und das, finde ich, ist auch sehr wichtig für die heutige Theologie in Skandinavien und in Dänemark. Wir sind viel zu sehr geprägt vom lutherischen heilsgeschichtlichen Verständnis von Gottes Dreieinigkeit. Ich denke, dass hier die Stimme Barths sehr wichtig ist, schon weil er in den Prolegomena der Kirchlichen Dogmatik mit der Trinitätslehre beginnt. Eberhard

Alternativt kan man se den angivelige frelsesøkonomiske fortrængning af treenighedstænkningen som noget positivt, idet et metafysisk-spekulativt udgangspunkt for gudslæren, man forbinder med senskolastikken og ikke med Luther, hermed er udelukket.<sup>9</sup>Ifølge Barth er treenighedslæren et identifikationsspørgsmål. En besvarelse af, hvem den Gud er, som i sit ord åbenbarer sig i de bibelske skrifter.<sup>10</sup> Dermed peger Barth på den intime sammenhæng mellem ord, åbenbaring og treenighed. En sammenhæng, som med omvendt kronologi genfindes hos Luther, hvad den lutherske Barth-elev R. Jenson har gjort opmærksom på.<sup>11</sup>

---

Jüngel hat gezeigt, dass das eine grosse hermeneutische Entscheidung gewesen ist. Da geht es niemals um eine abstrakte Gottheit, aber immer um Gott in seiner Dreieinigkeit. Dieses Zentrum wird nun auch sehr wichtig für die dänische Theologie. Wichtig ist dabei auch der Bezug auf den biblischen Kanon und damit auf den Dialog zwischen Dogmatik und Exegese. Trinitarisches Denken ist keine metaphysische Spekulation mit abstrakten Begriffen, sondern Theologische Hermeneutik des Textkanons, ja ein analytisches Urteil des Textkanons” Lise-Lotte Rebel, ”Abschlusspodium: Barth im europäischen Zeitgeschehen – Resümee und Perspektive”, i *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935-1950): Widerstand--Bewährung--Orientierung: Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2008 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden*, red. Michael Beintker, Christian Link og Michael Trowitzsch (Zürich: TVZ, 2010), 497–98.

9 J. Horstmann leverer nok en ret præcis karakteristik af sin tids lutherske teologi, når han skriver, at ”Læren om treenigheden har et dårligt ry på sig. Den er i den almindelige bevidsthed kommet til at stå som prototypen på theologisk hjernesvind, når det er værst.” Johannes Horstmann, ”Om Treenigheden”, *Tidehverv* 46, nr. 6 (juni 1972): 60. Tilsvarende skriver Carsten Pallesen, at treenighedslæren i den vestkirkelige tradition har udgjort ”en teologisk forlegenhed”. Han tilføjer: ”Rådvildheden om treenighedslærens mening og nødvendighed har (...) også kendetegnet protestantismen fra sin begyndelse hos Philip Melanchthon frem til Friedrich Schleiermacher.” Carsten Pallesen, ”Homoousia – sprog, krop, trinitet i mediefilosofisk perspektiv”, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 79, nr. 2 (2016): 94, 95.

10 ”Das Problem der Trinitätslehre ist uns bei der an die Bibel gerichteten Frage nach der Offenbarung gegengnet. Wenn wir fragen: wer ist der sich offenbarende Gott? dann antwortet uns die Bibel so, dass wir zum Bedenken der Dreieinigkeit Gottes aufgefordert sind. Auch die anderen Frage: Was tut und was wirkt dieser Gott? werden, wie wir sahen, zunächst mit neuen Antworten auf dieser erste Frage: Wer ist er? beantwortet. Das Problem dieser drei gleichen und doch verschiedenen, verschiedenen und doch gleichen Antworten auf jene Fragen ist das Problem der Trinitätslehre. Das Problem der Offenbarung steht und fällt mit zunächst mit diesem Problem” K. Barth, KD 1,1, 319.

11 ”It is just this primal gospel-apprehension – that there is no way or need of getting to God past what happens with Jesus in time, so that the temporal structure of that event must be left as ultimate in God – that has moved all the great Trinitarian teachers of the church (...) Of the teachers of the church, no other has understood this with such clarity as Martin Luther (...) By Luther’s drastic insight, we may not seek to rise above the temporal revelation of God, thinking to grasp God more truly, in his high majesty,

Ved siden af den generelle trinitetsteologiske renæssance i teologien efter Barth er afhandlingen mere specifikt foranlediget af, at flere betydningsfulde teologer i generationen efter Barth har beskæftiget sig med Luthers gudslære på måder, som berører treenighedstænkningen: E. Jüngel (1934-) ønsker som udgangspunkt at kritisere og udfordre det, han kalder en "teistisk" gudslære, hvor Gud forstås som en ubevægelig bevæger, der befinder sig tilbagetrukket fra mennesket. I stedet mener Jüngel, at gudstanken må tage udgangspunkt i Jesu lidelse og død på korset. Inspirationen for denne tænkning finder Jüngel hos Luther. Hos ham, og i den reformatoriske teologi som helhed, tænkes døden ifølge Jüngel på radikal vis ind i selve gudstanken, hvilket medfører en svækkelse eller destabilisering af "teismens" uforanderlige og ubevægelige gudsbegreb.<sup>12</sup> Heroverfor hævdede R. Prenter (1907-1990), at Jüngel tænker trinitarisk udifferentieret om Guds død, hvilket sagligt set bringer ham i diskontinuitet med Luther, som han ellers hævder at tale i forlængelse af. På den baggrund indvendte Prenter, at det ikke er så ligetil at tage Luther til indtægt for en "teismekritisk" teologi, som Jüngel gør det.<sup>13</sup> Hovedanliggendet i Prenters Jüngel-kritik findes også hos J. Moltmann (1926-). Han mener dog, i modsætning til Prenter, at Jüngels mangel på egentlig treenighedsteologisk skelnen mellem de guddommelige personer kan føres tilbage til Luther selv.<sup>14</sup>

Denne uenighed kaster i sig selv interessante perspektiver på Luthers treenighedstænkning, men den implicerer også en række mere generelle systematisk-teologiske problemstillinger. Disse kan sammenfattes som følger: Det destabiliseringspotentiale i forhold til et "teistisk" gudsbegreb, der ifølge Jüngel findes hos Luther, kan siges at udfordre "teismens" antagelse af Guds uforanderlighed og ubevægelighed. I dét perspektiv er

---

because the true God's majesty is precisely his hiddenness, his refusal to be grasped by any but himself." Robert W. Jenson, *The Triune Identity: God According to the Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 27. "Barth perceives the difference between the Hellenic quest for God (he says 'natural theology') and the gospel's proclamation that Jesus is God's quest for us (he says 'revelation') more rigorously than any before him (except Luther?) and uses this insight as the sole motor of Trinitarian discourse." Ibid., 137.

12 Teismekritikken gennemsyrrer hele *Gott als Geheimnis der Welt*, men en udmærket introduktion til, hvad Jüngel forstår ved teisme, findes i værkets § 2 "Ist Gott notwendig?" Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, 7., durchges. A. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 1-44.

13 Regin Prenter, *Guds virkelighed: Anselm af Canterbury "Proslogion."* (Fredericia: Lohses Forl., 1982).

14 Se III. 4.

det oplagt (og almindeligt) at se ”teisme” og treenighedstænkning som gensidigt udelukkende størrelser.<sup>15</sup> Afhandlingen hævder, at der hos Luther findes en gennemreflekteret treenighedstænkning. Samtidig kan man i Luthers forfatterskab finde understregninger af Guds uforanderlighed. Det tyder på, at Luther ikke selv ser hævdelser af Guds uforanderlighed som stående i modsætning til treenighedstænkningen, og spørgsmålet er, om der i Luthers treenighedstænkning findes et potentiale til en omvurdering af forholdet mellem guddommelig bevægelighed og foranderlighed, som kan

---

15 Ud over Prenter og Jüngels divergerende opfattelser af, hvad begrebet teisme (sådan som denne forskel kommer til udtryk i ovennævnte Prenter-skrift) dækker over, findes forholdsvis generiske definitioner af den filosofiske teisme hos C. Schwöbel og I. Dalferth. Se Christoph Schwöbel, ”After ‘Post-Theism’”, i *Traditional Theism and its Modern Alternatives*, red. Svend Andersen, Acta Jutlandica, Theology series, 70:2. 18 (Aarhus: Aarhus University Press, 1994), 160-97; Ingolf U. Dalferth, ”The Historical Roots of Theism”, i *Traditional Theism and its Modern Alternatives*, red. Svend Andersen, Acta Jutlandica, Theology series, 70:2. 18 (Aarhus: Aarhus University Press, 1994), 15-45. Schwöbel karakteriserer på baggrund af en religionsfilosofisk historisk beskrivelse den filosofiske teisme på følgende måde: ”Theism appears (...) as a philosophical theory which offers arguments for the existence of God who is described as a self-existent being and a personal agent, and who is the source of all being, meaning and truth, the ground of the existence and intelligibility of the world, and, as the highest good, the source of all value.” Schwöbel er et eksempel på en teolog, der ser et modsætningsforhold mellem teisme – som filosofisk teori – og kristen treenighedstænkning, hvilket han mener kommer til udtryk i den filosofiske teismes forestilling om Gud som ”personal agent”: ”As a philosophical theory theism is dependent on the doctrines and practices of Christian faith for its *content*, and on their atheist criticism for the *form* of its arguments. It represents, in effect, a *de-contextualisation* of the Christian concept of God which is abstracted from its conceptual setting in the doctrinal scheme of Christian theology and from its context in the practices of Christian faith. This de-contextualisation may account for some of the striking differences between orthodox Christian doctrine and the philosophical understanding of God in theism which is most prominent in the contrast between God as ‘a person’ and the doctrine of God as three persons” Schwöbel, ”After ‘Post-Theism’”, 179. Dalferths lakoniske definition på – igen filosofisk – teisme lyder således: ”Theism, i.e. the belief in the existence of a supreme and beneficent being who is the creator and sustainer of the universe is not a practical religious faith but a philosophical theory of relatively recent origin.” Også Dalferth ser på baggrund af den definition et modsætningsforhold mellem teisme og treenighedstænkning: ”Even more complicated than the relationship between theism and the philosophical conceptions mentioned is the relationship between theism and Christian trinitarian thought. While nobody seriously denies that they are different, opinions diverge as to whether they are compatible or incompatible.” Dalferth, ”The Historical Roots of Theism”, 18. Desuden diskuteres i denne sammenhæng i afhandlingens løb Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie Band 1* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988); Marius Timmann

nuancere eller udfordre, hvad der er gængs at hævde herom i den ”efterteistiske” teologi.

Afhandlingen vil med sin undersøgelse af Luthers treenighedstænkning belyse, hvilket potentiale der hos ham måtte findes til at kunne bidrage til nutidens systematiske teologis diskussioner om gudsbegrebet på de områder, jeg har været inde på ovenfor: Hvordan skal man forstå sammenhængen mellem treenighedstænkning og kristen teisme? Hvordan skal man forstå forholdet mellem guddommelig bevægelighed og foranderlighed? Hvad betyder Luthers sproglige eller kommunikative konception af treenigheden for diskussionen af hans ontologi?<sup>16</sup>

---

Mjaaland, ”Ateismens topologi. Teisme og ateisme i den filosofiske arven etter Luther”, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 1 (2017): 30-50; Niels Grønkjær, *Den nye Gud – efter fundamentalisme og ateisme* (København: Forlaget Anis, 2010).

16 Hos Luther findes mange kritiske udsagn rettet imod den aristoteliske substansmetafysik. De har medført, at det i den klassisk-moderne Luther-forskning var almindeligt at beskrive Luthers egen ontologi som diametral modsætning til denne, og W. Joest, som skrev det mest udbredte værk om emnet, plæderede for, at Luthers ontologi skulle forstås som personal-relational. Se Wilfried Joest, *Ontologie der Person bei Luther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967). Joests position er dog senere blevet kritiseret. Kritikken går på, at Luther ikke eksplicit selv har formuleret nogen ontologi, hvorfor Joests karakteristik af den beror på en rekonstruktion ud fra en senere tids – primært M. Heideggers – eksplicitering af, hvad man har anset som implicit i Luthers kritik af den aristoteliske substansmetafysik. Joest er selv klar over det risikable i forsøget på at rekonstruere Luthers ontologi, når han ikke selv giver udtryk for én, men fastholder alligevel, at Luthers kritik af substansmetafysikken nødvendigvis må indebære et alternativ. Dette er blevet kritiseret af blandt andre Sammeli Juntunen, ”Luther and Metaphysics: What is Structure of Being according to Luther?”, i *Union with Christ*, red. Robert Jenson og Carl Braaten (Cambridge: Grand Rapids, 1998), 129-60; Theodor Dieter, *Der junge Luther und Aristoteles*, Theologische Bibliothek Töpelmann (Berlin: de Gruyter, 2001). Juntunen kritiserer Joest (og G. Ebeling) for at operere med et falsk og for ensidigt alternativ mellem en relational-eksistentialistisk ontologi og en aristotelisk substansmetafysik, samt for at give et fordrejet billede af den senmiddelalderlige metafysiske tradition. Dieter efterlyser hos Joest en nærmere bestemmelse af, hvori det saglige indhold af Luthers relationsontologi består. Det forbliver underbelyst, mener han, i den blotte hævde af, at Luther står i et modsætningsforhold til den aristoteliske metafysik. Som alternativ til Joest har Juntunen og hans landsmand S. Peura foreslået en tredje vej mellem substansmetafysik og relationsontologi, jf. Simo Peura, *Mehr als ein Mensch. Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519*, (Helsinki: Reports from the Department of Systematic Theology, University of Helsinki, 1990). Denne tredje, finske vej kaldes ”real-ontisk”, hvormed man ønsker at udtrykke, at retfærdiggørelsen for Luther at se indebærer en ontologisk forandring af den troende. Som titlen på Peuras bog angiver, er diskussionen om Luthers ontologi hermed bragt over i retfærdiggørelseslæren, hvilket ligger uden for nærværende afhandlings horisont. Imidlertid trænger det spørgsmål sig stadig på, om undersøgelsen af Luthers sproglige

Afhandlingen argumenterer for den tese, at treenighedstænkningen viser sin afgørende rolle i Luthers tænkning i hans forståelse af Guds selvhengivelse samt i den rolle, som han tillægger sproget og sprogligheden i henseende til gudslæren. Det gør den i kritisk tilslutning til blandt andre J. Ringleben, A. Beutel, R. Jenson, O. Bayer, B.K. Holm, M. Wendte og C. Helmer. I argumentationen for denne tese er det afhandlingens ambition at bidrage til den diskussion om tolkningen af Luthers teologi, der ligger i Prenters, Jüngels og Moltmanns uenighed, og derigennem at drøfte de ovenfor nævnte systematisk-teologiske problemstillinger angående gudsbegrebet, som denne uenighed blotlægger.

### I. 3. Metodiske overvejelser

Afhandlingens lutherstudium er som sagt overordnet foranlediget af den treenighedsteologiske renæssance i den barthske og efter-barthske teologi og mere specifikt af de uenigheder om treenighedstænkningens betydning for Luthers gudsbegreb, der findes hos Prenter, Jüngel og Moltmann. Jeg læser således Luther ud fra moderne forudsætninger, og det er ikke et metodisk ukompliceret forehavende.

Mit blik på Luther er nutidens, jeg går til Luthers tekster med spørgsmål, som er foranlediget af nutidens teologiske diskussioner, og jeg beskæftier mig løbende med, hvordan afhandlingens eget studium af Luthers tænkning kan bidrage til nutidens diskussioner. Jeg ser bort fra, hvordan Luthers treenighedstænkning er forbundet med den teologiske tradition.<sup>17</sup>

De konsekvenser, det har for afhandlingens præmisser at gå til Luthers tekster med spørgsmål og interesser, som er nutidens og ikke nødvendigvis Luthers, vil jeg forsøge at beskrive lidt nærmere:

Prenter og Jüngels uenighed om den rette tolkning af Luthers teologiske tænkning går blandt andet på, om Luthers teologi skal rubriceres som teistisk, eller om den tværtimod indeholder et teismekritisk potentiale, samt på, hvad der i det hele taget menes med dette begreb. Den vej, der hermed lægges, fra Luther og ind i vor tids systematisk-teologiske diskussioner, er

konception af den treenige, guddommelige væren kan bidrage til den af Dieter efterlyste nærmere bestemmelse af, hvori det saglige indhold af Luthers relationsontologi – set isoleret i henseende til gudslæren – består. Ovenstående redegørelse for diskussionen om ontologi hos Luther bygger på Bo Kristian Holm, *Liv & lov. Luthers forståelse af det kristne menneske undersøgt i lyset af udfordringen fra den nyere Pauluseksegesi* (Aarhus Universitet, 2000), 236-44.

<sup>17</sup> Her nøjes jeg med at henvise til: Christoph Marksches, "Luther und die altkirchliche Trinitätstheologie", i *Luther, zwischen den Zeiten: eine Jenaer Ringvorlesung*, red. Christoph Marksches og Michael Trowitzsch (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 37-87.

den vej, som nærværende afhandling går ad. Men her ligger også anledningen til afhandlingens første metodiske overvejelse: For de begreber, som afhandlingen ønsker at undersøge, dækker ikke nødvendigvis over det samme med femhundrede års mellemrum. Luther bruger af gode grunde ikke selv begreberne teisme, a-, eller efterteisme, så forsøget på at bruge ham konstruktivt i vor tids diskussioner om disse begreber indebærer en risiko for at læse Luther anakronistisk.

Et andet eksempel er det for afhandlingen centrale begreb om Guds ord. I dag står vi på den anden side af de dialektiske teologers genopdagelse af det, de så som den åbenbaringsteologiske grunderkendelse, at teologien må tage udgangspunkt i Guds selvmeddelelse i sit ord. Heri så de dialektiske teologer sig som stående i direkte kontinuitet med den reformatoriske tradition, bagom den nyprotestantisme, som efter deres mening havde fordrejet den reformatoriske grunderkendelse, fordi den så bort fra åbenbaringen.<sup>18</sup> Men det, at det tyvende århundredes "Theologie des Wortes Gottes" genindsatte den guddommelige selvåbenbaring i ordet som teologiens epistemologiske grundlag, betyder ikke nødvendigvis, at eksempelvis en barthsk præget forståelse af Guds ord er identisk med Luthers.<sup>19</sup> Det viser sig, som jeg vender tilbage til, blandt andet i den manglende interesse for det aspekt af Luthers forståelse af Guds ord, som nærværende afhandling beskæftiger sig med, nemlig ordet forstået som immanent, guddommelig samtale.

Den historiske afstand mellem Luthers tid og vor betyder også for afhandlingens begrebsbrug, at hvor man i moderne systematisk teologi taler om immanent henholdsvis økonomisk treenighed, kender Luther ikke disse begreber. Han taler om åbenbaringens sider, ydre henholdsvis indre. Det er med dette forbehold in mente, at afhandlingen gør brug af begreberne immanent, henholdsvis økonomisk treenighed.

T. Mannermaa har gjort den metodologiske overvejelse, at man i lutherforskningen bør holde den historiske rekonstruktion strengt adskilt fra den systematisk-teologiske videretænkning. Ellers risikerer man at afkvalificere sin lutherlæsning som luthereksegese, idet man risikerer at nå resultater, som Luther aldrig ville være nået frem til.<sup>20</sup> Jeg følger

---

18 Sådan kan hovedanliggendet i Brunners tidlige kritik af Schleiermacher og den nyprotestantiske tradition refereres. Se Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort* (Tübingen: Mohr, 1924).

19 Jf. Ulrich H.J. Körtner, *Theologie des Wortes Gottes: Positionen-Probleme-Perspektiven* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001).

20 "Die systematische Methode im Sinne eines weiterdenkenden und konstruktiven Vorgehens kann erst dann angewandt werden, wenn die historische Arbeit zu Ende gebracht worden ist. Historische Lutherforschung kann natürlich in dem Sinne

Mannermaa et stykke ad vejen, idet jeg har adskilt fremstillingen af Luthers tekster og diskussionen med Prenter, Jüngel og Moltmann i to hoveddele (henholdsvis del II og del III). Men samtidig er den rekonstruerende del af min Lutherlæsning som beskrevet ovenfor jo betinget af moderne systematisk-teologiske problemstillinger, og jeg tvivler på, at man selv med Mannermaas metode kan nå et "view from nowhere" i Lutherfremstillingen. Derfor har jeg valgt også at inddrage generelle og specifikt moderne systematisk-teologiske diskussioner i Lutherlæsningerne.

Man kan ikke bringe Luther i dialog med nutidens systematiske teologi uden en vis risiko. I iveren efter at "aktualisere" Luther kan man, som allerede Prenter gjorde opmærksom på med brodden vendt mod den tyske Lutherrenæssance i første del af det tyvende århundrede, komme til at forveksle Luthers udsagn og forudsætninger med ens egne, således at man i virkeligheden læser det frem hos Luther, som man gerne vil høre.<sup>21</sup> For at afværge den risiko er det nødvendigt, at Luthers egne tekster står stærkt i fremstillingen.

En Lutherstudie indebærer altid, som C. Helmer og B.K. Holm har hævdet, en transformation. Ikke bare af forfatterens egne forestillinger, fordomme, forudindtagetheder – det er et ganske efterstræbelsesværdigt mål med enhver beskæftigelse med tekster – men også en transformation af Luther foranlediget af de spørgsmål, som i dette tilfælde jeg ud fra mine moderne præmisser finder det relevant at stille hans teologi.<sup>22</sup>

Med den iagttagelse er der rejst tvivl om, hvorvidt man overhovedet *kan* rense Luthers stemme fra sin egen stemmes ekko. Netop derfor er det

---

systematisch sein, dass die Gedankenwelt Luthers logisch möglichst zusammenhängend dargestellt wird." Tuomo Mannermaa, "Über die Unmöglichkeit gegen Luther Texte Luthers zu systematisieren. Antwort an Günther Wenz", i *Unio. Gott und Mensch in der nachreformatoren Theologie: Referate des Symposiums der Finnischen theologischen Literaturgesellschaft in Helsinki 15.-16. november 1994*, red. Matti Repo og Rainer Vinke (Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuuseura, 1996), 382. Diskuteret også i Holm, *Liv & lov. Luthers forståelse af det kristne menneske undersøgt i lyset af udfordringen fra den nyere Pauluseksegesi*, 22.

<sup>21</sup> Regin Prenter, *Spiritus creator – Studier i Luthers teologi* (Århus: Universitetsforlaget i Aarhus, 1944), 14.

<sup>22</sup> "Luther's theology remains so fascinating today in many different quarters precisely because it is being continually transformed. We – the editors of this collection and its contributors – mean this in two ways: to read Luther is to transform him with the contemporary questions brought to his theology; to read him is to risk the transformation of one's own perceptions, biases, and judgments" Bo Kristian Holm og Christine Helmer, "Introduction", i *Transformations in Luther's Theology: Historical and Contemporary Reflections*, red. Christine Helmer og Bo Kristian Holm, *Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte*, Bd. 32 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011), 9.

nødvendigt at være opmærksom på denne risiko og udførligt at gøre opmærksom på, hvilke tilgange, læsninger og så videre der har inspireret det pågældende arbejde.

De tilgange til Luther, der har inspireret det nærværende arbejde, kan inddeles i tre: Dels den tilgang, der har rettet fokus mod Luthers tænkning om sproget og sprogligheden i dens relation til gudsbegrebet. Det er især forskere som A. Beutel, J. Ringleben og O. Bayer. Dels den tilgang, der har interesseret sig for Luthers teologi om gaven. Det er, så vidt jeg kan se, en *trend*, der kom ind i lutherforskningen med M. Seils’ afhandling *Die Sache Luthers* fra 1985,<sup>23</sup> og som siden er blevet udforsket nærmere af forskere som Saarinen, Jenson og Holm.<sup>24</sup>

Den tredje tilgang til Luther, der har været med til at forme afhandlingen, er de to monografiske behandlinger af Luthers treenighedsteologi, Jansens og Helmers, som, ligesom de ovennævnte, løbende inddrages.

---

23 Martin Seils, ”Die Sache Luthers”, *Lutherjahrbuch: Organ der internationalen Lutherforschung* 1985: 64-80.

24 For et overblik over forskningen i Luthers teologi i relation til gavebegrebet fra 1980’erne til i dag, se Risto Saarinen, *Luther and the Gift*, Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 100 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 228-30.

## I. 4. Sammenhængen mellem afhandlingens dele og kriterier for udvælgelse af Luthertekster

Afhandlingen består af fire dele. En introducerende, en tekstlæsende, en perspektiverende og en afsluttende/konkluderende del.

Første del rummer 11 kapitler.

Afhandlingens tese er som sagt (I.2), at treenighedstænkningens afgørende rolle i Luthers teologi viser sig i hans forståelse af Guds selvhengivelse, samt i den vægt, som Luther tillægger sproget og sprogligheden i henseende til gudslæren. At godtgøre, at denne tese overhovedet er interessant at fremsætte, kræver naturligvis, at den hidtidige forsknings syn på Luthers treenighedstænkning fremstilles (I.6 – I.8) og at afhandlingens placering i forskningsfeltet klargøres (I. 9-I.10).

I Luthers tidlige forfatterskab findes ingen dybdegående behandlinger af treenighedslæren. Det betyder, at det er relevant for afhandlingen at spørge, om Luthers tiltagende og grundigere behandling af treenigheden efter 1523 skyldes en art ”opdagelse” af treenighedsdogmet hos den modne Luther, eller om ydre forhold foranlediger Luther til øget beskæftigelse med treenighedslæren. Hermed berøres det til stadighed meget omdiskuterede spørgsmål om udviklingen i Luthers tænkning, som afhandlingen redegør for i I.11.

Dette indledningsstof danner afsæt for afhandlingens egen behandling af Luthers treenighedstænkning i del II. Her forsøger afhandlingen at give en fyldestgørende fremstilling af Luthers treenighedstænkning med henblik på den systematisk-teologiske problemstilling, som er beskrevet i I.2.

Luther har ikke viet treenigheden noget selvstændigt skrift, han har ikke skrevet nogen *De trinitate*, men udsagn om treenigheden findes i alle de genrer, Luther anvendte: prædikener, disputationer, polemiske skrifter og poesi. Afhandlingens tekstlæsende del (del II) rummer syv kapitler, som hver fremstiller én til tre Luthertekster. På grund af treenighedslærens placering i Luthers forfatterskab kan man i en undersøgelse af hans treenighedstænkning vælge at analysere hele Luthers forfatterskab og drage de treenighedsteologiske konklusioner af hans syn på skabelse, inkarnation og frelse.<sup>25</sup> At gribe sagen an på den måde ville imidlertid langt overskride, hvad der omfangsmæssigt er muligt i en ph.d.-afhandling. Derfor har jeg udvalgt de tekster, hvor Luther mest eksplicit taler om treenigheden. I så henseende er tekstmængden ikke vanvittigt omfangsrig. Luthers forfatterskab har i vid udstrækning et polemisk lejlighedspræg, og Luther

---

25 J.f. Thomas Reinholdt Rasmussen, ”Martin Luther og treenighedslæren”, *Dansk Teologisk Tidsskrift*, nr. 4 (2006): 242.

mener ikke, at hans treenighedsteologiske udsagn kan give anledning til strid, og det er ifølge Luther selv grunden til, at arbejder helliget trinitetsteologien ikke fylder mere end de gør.<sup>26</sup> Alligevel er der, som jeg kommer nærmere ind på nedenfor, andre tekster, man også kunne have inddraget, men det har været vigtigt for tekstudvalget, at teksterne dels skal være *repræsentative* for Luthers treenighedstænkning, men samtidig, at de skal belyse *forskellige* sider af den. De enkelte kapitler i del II er bundet sammen på den måde, at de i fremstillingen af Luthers tekster hver især tager delspørgsmål relateret til afhandlingens problemstilling og tese op fra det forrige og også i et vist omfang rejser nye delspørgsmål til det efterfølgende. Ambitionen hermed er at sikre både kontinuiteten og progressionen imellem kapitlerne.

Del II begynder med et et kort kapitel, der har til formål at vise, hvor udbredt tanken om Guds ord som guddommelig samtale er i Luthers forfatterskab, selvom den sjældent uddybes.

Andet kapitel er også kort og har prolegomena-karakter. Det er nemlig en introduktion til Luthers tanker om mulighedsbetingelserne for at tale om treenighedens indre, evige side. Det gør afhandlingen ud fra de treenighedsteologiske teser i *Disputatio Magistri Petri Hegemon*, en sen tekst fra 1545. Der findes også treenighedsteologiske overvejelser i to andre af Luthers sene disputationstester (*Die Promotionsdisputation von Georg Major und Johannes Faber. 12. Dezember 1544.*), men de inddrages ikke, da en tilbundsgående læsning af Luthers disputationstester ville være så pladskrævende, at det ville udelukke inddragelsen af andre tekster, og bredden eller rækkevidden af treenighedsteologien i Luthers tænkning som helhed ikke ville kunne demonstreres.

---

26 ”Erstlich gleube ich von hertzen den hohen artickel den göttlichen maiestet, das Vater, Son, Heiliger geist, drei unterschiedliche personen, ein rechter, einiger, natürlicher, warhafftiger Gott ist, schepffer hymels und der erden (...) wie das alles bis her beyde ynn der Römischen kirchen und ynn aller welt bey den Christlichen kirchen gehalten ist” WA 26, 500, 9-12. Min understregning.

Tredje kapitel handler om Luthers salme *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* fra ca. 1523.<sup>27</sup> I perioden op til 1523 beskæftiger Luther sig ikke dybdegående med treenighedslæren ( selvom der kan findes spredte, trinitetsteologiske overvejelser i det tidlige forfatterskab, fx i randbemærkningerne til Peter Lombarden (WA 9,28-95) og i en juleprædiken fra 1514 (WA 1, 20-29),<sup>28</sup> ligesom der, som Kjeldgaard-Pedersen har vist, kan konstateres en trinitarisk struktur allerede i *Von der Freiheit eines Christenmenschen* fra 1520.<sup>29</sup> Men salmen er Luthers første gennemarbejdede fremstilling af treenighedsteologien. Den giver i poetisk

---

27 Salmens affattelsestidspunkt er ifølge Bayer omgærdet med en vis usikkerhed, men den stammer enten fra 1523 eller 1524, de fleste daterer den til 1523. Se Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 193.

28 Prenter siger om den tidlige juleprædiken, at den er udtryk for, at Luther på dette tidspunkt endnu befinder sig indenfor rammerne af en traditionel augustinsk treenighedstænkning, som er kendetegnet ved tanke om menneskesjælen som *vestigia trinitatis*, men at der i prædikenen også findes ansatser til en afsked med denne form for tænkning: ”Den udførligste sammenhængende behandling af treenighedslæren hos den unge Luther finder vi i Julesermonen fra 1514 (...) Også her finder vi Luther i den traditionelle dogmatiks spor. Dog er der i den sermon *enkeltheder*, som fortjener opmærksomhed. Luther indfører her nye trinitetsanalogier ved siden af de kendte augustinske” Prenter, *Spiritus creator - Studier i Luthers theologi*, 204. Det nybrud, som Prenter omtaler her, består i, at de fra den augustinske tradition kendte trinitetsanalogier hos Luther ”krydses af en modsat tendens”: ”ved siden af ’creatura intellectualis’ og ’creatura sensualis’ (engle og mennesker) stiller [Luther] ’creatura sensualis’ (dyrene) og *creatura animalis* (planterne) og *creatura inanimalis* (de livløse ting) som materiale for trinitetsanalogier. I *alle* disse skabninger finder der en *bevægelse* sted, som på een gang er virkelig og dog ikke forandrer den pågældende skabnings væsen” *ibid.*, 205. Det er Luthers opfattelse af syndefaldets rolle, der er årsagen til, at han rykker væk fra en skolastisk treenighedstænkning, og Luthers spirende opgør med skolastikkens treenighedstænkning indebærer ifølge Prenter, at Luther ser helt anderledes på Guds stilstand (eller ”hvile”, i prædikenen bruges begrebet *quies* flere gange) og Guds aktivitet: ”treenighedslæren [orienteres] ikke længere ud fra Guds hvilende væsen som avspejlet i menneskets erkendelsesproces, men ud fra Guds åbenbarings aktivitet, som den træder frem i åbenbaringsens historie. I denne retning peger også den kendsgerning, at Luther fra først af knytter anvendelsen af betegnelsen Ordet, Logos, om Sønnen sammen med Gen 1, 3, hvor ordet er Guds skabende ord. Vi møder her i sermonen fra 1514 begyndelsen til den treenighedseksegese, som hos Luther trådte i stedet for skolastikkens spekulation. Treenighedslæren er hermed bragt i nærmeste overensstemmelse med åbenbaringshistorien” Prenter, 206. Begrebet ”treenighedseksegese”, som Prenter her bruger, dækker over, at Luther, i modsætning til skolastikerne, lader treenighedstænkningen tage udgangspunkt i skriften, hvorved den forbindes med den aktivitet, Gud udviser i åbenbaringen. At åbenbaringen og den guddommelige aktivitet, der udvises i den, gøres til grundlag for treenighedstænkningen, betyder dog ikke, påpeger Prenter, at Gud hos Luther *reduceres*

form et indtryk af det, man kan kalde et af grundtemaerne i hans treenighedstænkning: Guds forhold til sig selv og til mennesket og ikke mindst bevægelsen mellem disse forhold. *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* er valgt som den første Luthertekst, afhandlingen beskæftiger sig dybdegående med, fordi den kan siges at lægge en række tråde ud, som forfølges i de efterfølgende kapitler. Salmen fremstiller den indre treenighed som et sprogligt forhold, og Gud beskrives som en treenig relation, der bliver afficeret af mennesket og – i Kristus – giver sig selv hen til mennesket i sin frelse af det. Spørgsmålet er, om denne venden-sig-mod-mennesket er udtryk for en forandring i Guds evige væsen, eller om den skal ses som det ydre udtryk for, hvem Gud er i sit indre, ”fra evigheden”? Der kan argumenteres for begge dele, idet salmen ikke giver noget definitivt svar på spørgsmålet. Ønsker man svar på, hvordan forholdet mellem Guds bevægelighed og foranderlighed konciperes hos Luther, må flere skrifter inddrages, og det er netop, hvad afhandlingen gør i det følgende. Her forfølges også den tanke om guddommelig selvhengivelse, der er antydnet i og med *Nun freut euch, lieben Christen g'mein*.

I fjerde kapitel fremstilles nemlig Luthers konception af den guddommelige selvhengivelse i to skrifter fra slutningen af 1520'erne, *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* fra 1528 og *Der grosse Katechismus* fra 1529.<sup>30</sup> Her er den guddommelige selvhengivelse ikke udelukkende, som i salmen, approprieret Sønnen, men er tænkt distinkt trinitarisk, idet den guddommelige selvhengivelse tilskrives Faderen såvel som Sønnen og Helligånden. Den konception af treenighedstænkningen som en

---

til sin åbenbaring, hvilket ville betyde, at den ydre treenighed ville fortrænge den evige, indre treenighed. Hos Luther er Guds åbenbaringshandlen ifølge Prenter kun mulig, fordi Guds evige væsen, også bortset fra åbenbaringen, er treenighed. Men, indskærper Prenter (Ibid.), denne evige treenighed møder vi udelukkende i Guds åbenbaring, og det understreger treenighedstænkningens bundethed til skriften.

29 Steffen Kjeldgaard-Pedersen, ”Jene christliche Freiheit, unser Glaube”, i *Caritas Dei. Beiträge zum Verständnis Luthers und der gegenwärtigen Ökumene. Festschrift für Tuomo Mannermaa zum 60. Geburtstag*, red. Oswald Bayer, Robert Jenson, og Simo Knuuttila (Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft, 1997). Men dybdegående beskrivelser af treenigheden som guddommelig samtale dukker først op omkring 1523, og den trinitariske dimension ved den guddommelige selvhengivenhed ekspliciteres først i slutningen af 1520'erne. Også C. Helmer lader derfor sin monografi om Luthers treenighedstænkning tage udgangspunkt i 1523. Helmer, *The Trinity and Martin Luther: A Study on the Relationship between Genre, Language and the Trinity in Luther's Works 1523-1546*.

30 Når jeg ikke inddrager *Der kleine Katechismus* i fremstillingen skyldes det, at Luther i det skrift udelukkende beskriver de tre personers gerninger hver for sig. Havde man ikke andre kilder til Luthers treenighedstænkning, ville han ud fra dette skrift sagtens kunne anklages for hæretisk triteisme.

begrebsliggørelse af total guddommelig selvhengivelse, der kommer til udtryk i de to skrifter fra slutningen af 1520'erne, gør det oplagt at spørge til forholdet mellem immanent og økonomisk treenighed. For hvis den treenige Gud giver sig selv fuldstændig, så kan treenighedstænkningen ikke være begrænset til at have at gøre med Guds udadvendte gerninger, men må på anderledes radikal vis implicere tanken om, at Gud åbenbarer – og giver – hele sit væsen i den selvhengivende vending mod verden og mennesket, som Luther beskriver.

Femte kapitel fremstiller Luthers treenighedstænkning i den første af to af hans trinitatisprædikener i *Hauspostille* (1544). Når jeg har udvalgt netop denne, skyldes det, at den tematisk passer ind i den sammenhæng, som er skitseret med de første fire kapitler. I den første trinitatisprædiken fra *Hauspostille* beskriver Luther treenighedens indre side som åbenbart af Gud selv, idet Gud ikke udelukkende viser noget af sig selv i sin udadvendte gerning, men i handlingerne (den økonomiske treenighed) åbenbarer sit guddommelige væsen.<sup>31</sup> Hermed er et tema antydet, som er tilbageholdt (hvis overhovedet til stede) i *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* og *Der grosse Katechismus*, men som i poetisk form godt kan siges at blive antydet i *Nun freut euch, lieben Christen g'mein*, nemlig de indre-trinitariske relationer. Samtidig genkendes fra *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* og *Der grosse Katechismus* Luthers eksplicitering af den guddommelige selvhengivelses distinkt treenighedsteologiske dimension. I salmen beskrives Guds immanens som en samtale mellem de guddommelige personer. Denne tanke videreføres i Luthers udlægninger af første del af Genesis 1, samt i hans udlægninger af Johannesprologen, hvorved det bibelske grundlag for tanken om den guddommelige immanens som samtale eller kommunikation blotlægges.

---

31 At inddrage Luthers *Hauspostille* som kilde kræver stor varsomhed, idet dette værk beror på afskrifter af Luthers prædikener. Som jeg beskriver nærmere i kapitlet (II.5), blev den første udgave af værket foranstaltet af V. Dietrich på grundlag af G. Rörers afskrifter. Problemet med Dietrichs udgave af *Hauspostille* var, som han selv gør opmærksom på, at ikke alle de trykte prædikener med sikkerhed kan føres tilbage til Luther, og at han selv har foretaget visse redaktionelle ændringer. Dette foranledigede, at A. Poach i 1559 udgav en ny udgave af værket. Poachs udgave forbedrede fejl og mangler i Dietrichs version, og begge blev optaget i den tekstkritiske *Weimarer Ausgabe* af Luthers værker, den ene som brødtekst, den anden i noter, så man kan sammenligne. Når jeg trods de usikkerheder, der knytter sig til *Hauspostille*, alligevel har valgt at inddrage en prædiken fra dette værk, skyldes det, at den pågældende prædiken er bemærkelsesværdigt ens i de to afskrifter, hvilket kan være tegn på autenticitet. Den anden årsag er, at Luthers tanker i prædikenen stemmer overens med hans treenighedsteologiske udsagn i øvrigt. Se nærmere i II. 5. a.

Et problem angående Luthers treenighedstænkning, som blandt andre J. Moltmann har behandlet, er, om Luther tænker *egentligt* trinitarisk, eller om han tværtimod nærmer sig subordinationismen og en hæretisk, kristocentrisk modalisme?<sup>32</sup> Denne problemstilling har at gøre med forholdet mellem Luthers kristologi og treenighedstænkning, og en række udsagn i den behandlede prædiken i *Hauspostille* gør det oplagt at behandle problemstillingen i denne sammenhæng.

I sjette kapitel genintroduceres den centrale del af Luthers treenighedstænkning, at han beskriver den immanente treenighed i sproglige eller kommunikative termer. Dette tema, som i poetisk form er antydnet i *Nun freut euch, lieben Christen g'mein*, vender afhandlingen opmærksomheden mod via en prædiken over Johannesprologen fra *Kirchenpostille* (1522), og temaet udfoldes yderligere ved inddragelse af to udlægninger af første del af Genesis 1. Den ene er en sermon over Genesis 1, 1-8 fra 1523, den anden første del af Luthers store *Genesisforelæsning* (1535-1545). Når jeg i kapitlet har udvalgt netop disse kilder (og dermed fravalgt andre),<sup>33</sup> skyldes det ikke alene, at Luthers beskrivelse af treenighedens indre side som kommunikation findes her, men også at spørgsmålet om den immanente treenigheds rolle i Luthers treenighedstænkning som helhed, som også er berørt i udlægningen af *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* og trinitatisprædikenen fra *Hauspostille*, genoptages i disse tekster. I udlægningerne af Johannesprologen og begyndelsen af Genesis 1 beskrives Gud på én gang som taler, talt og reflekterende over selvsamme guddommelige tale, og dette aspekt af Luthers treenighedstænkning kommer i særligt høj grad til udtryk i netop disse tekster.<sup>34</sup>

32 Moltmanns kritik tager udgangspunkt i det, han ser som Luthers terminologiske ubestemthed angående begrebet ”Deus ipse” og lignende. Jeg beskriver Moltmanns lutherkritik nærmere i III.2.

33 Luther bruger flere steder den johannæiske inkarnationskristologi som hermeneutisk ramme for udlægningen af den tilbagevendende formulering ”Gud sagde” i Genesis 1 – og omvendt, således at formuleringen fra Genesis 1 bliver ramme om udlægningen af Johannesprologen. Det ses tydeligst i Luthers prædikener over Joh 1, fx: WA 10 I 1, 180, 4 - 214, 3; WA 29, 28-33; WA 36, 407-409,27.

34 Også M. Wendte er opmærksom på betydningen for konceptionen af den immanente treenighed i Luthers sammenlæsning af Genesis 1 og Johannesprologen: ”Luther entwickelt die immanente Trinitätslehre in seiner Exegese der ersten Verse des ersten Kapitels der Genesis. Dabei verweist er bei der Exegese des einen der beiden Texte auf den jeweils anderen, da er davon ausgeht, dass in sachlicher Hinsicht zentrale Aussagen des Neuen Testaments bereits im Alten präsent sind” Martin Wendte, *Die Gabe und das Gestell: Luthers Metaphysik des Abendmahls im technischen Zeitalter*, Collegium Metaphysicum 7 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 393. En tilsvarende pointe findes i Albrecht Beutel, *In dem Anfang war das Wort*, Hermeneutische Untersuchungen zur

Grundlaget for den saglige parallel mellem Johannesprologen og første del af Genesis, som Luther trækker, er en logoskristologi, som gør det naturligt for ham at inddrage Det gamle testamente i sine treenighedsteologiske udredninger. Den Gud, hvis inkarnation beskrives i Det nye testamente, er identisk med den skabende Gud i Genesis 1, og Luther kan derfor understrege, at Faderen, Sønnen og Helligånden er lige delagtige i og ved skabelsen. I det perspektiv er det treenigheden, der danner kontinuiteten imellem de to testamenter. Med deres tidsmæssige spændvidde (1522-1545) viser de tre tekster, jeg har udvalgt, en bemærkelsesværdig kontinuitet i Luthers syn på de immanente relationer samtidig med, at de to genesisfortolkninger, som fremstilles i kapitlet, rummer forskellige nuancer, som kan siges at supplere hinanden.

Luthers overbevisning om, at også Det gamle testamente beskriver kristendommens treenige Gud, hvis man vel at mærke læser det i det rette perspektiv, kan siges at blive uddybet i skriftet *Von den letzten Worten Davids* fra 1543, som er genstand for syvende kapitel.

Med udgangspunkt i 2 Samuel 23, 1-7 beskriver Luther i dette skrift Gud som en treenig polyfoni, hvor hver guddommelig person ”træder frem og taler” på Davids tunge. Som nævnt i afhandlingens indledning er Luther ofte bemærkelsesværdigt kritisk over for den terminologi, der traditionelt bruges i trinitetslæren. Det kunne umiddelbart give det indtryk, at han er på linje med den overvejende tendens i protestantisk teologi fra det 18. århundrede og frem til den moderne treenighedsteologiske renæssance, hvor man anså treenighedstænkningen som et ubibelsk fremmedelement, der vandt indpas i oldkirken som tilpasningsstrategi i forhold til kristendommens platonisk og aristotelisk orienterede filosofiske omverden. Men den treenighedstænkning, der kommer til udtryk i *Von den letzten Worten Davids* er netop ikke filosofisk, men bibelsk, nærmere bestemt gammeltestamentligt, funderet. Samtidig gør Luthers sprogligt eller kommunikative udgangspunkt det oplagt at spørge, om hans treenighedstænkning ligger en meget tidlig treenighedstænkning nærmere end den begrebsbaserede trinitetslære, som findes i for eksempel den augustinske tradition?<sup>35</sup>

På baggrund af tekstlæsningerne i del II vil afhandlingen have beskrevet forskellige, gensidigt sammenhængende sider af Luthers treenighedstænkning, og som afslutning på del II opsummeres tekstlæsningerne.

---

Theologie (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 48-68.

35 Sådan som C. Pallesen hævder: Pallesen, ”Homousia – sprog, krop, trinitet i mediefilosofisk perspektiv”, 101-104.

Eftersom afhandlingens del I er introducerende og del IV er konkluderende, er det især forholdet mellem del II og III, der skal gøres helt klart:

Del III er et forsøg på at applicere resultaterne fra del II på Prenter og Jüngels (og subsidiært Moltmanns) uenighed om den rette tolkning af Luthers gudslære, den uenighed, som har været med til at foranledige afhandlingens arbejde med Luthers treenighedstænkning.

Prenter og Jüngel mener sig begge forpligtet af den reformatoriske teologi i henseende til gudslæren. Ifølge Jüngel er Luthers teologiske tænkning ganske radikal, idet han indtænker Guds død i selve gudsbegrebet. I sin bestræbelse på at fastholde den radikalitet mister Jüngel dog ifølge Prenter blikket for treenighedstænkningens betydning for gudslæren: Ifølge Prenter er Guds lidelse og død en kristologisk problemstilling, og selvom det er vigtigt at fastholde Sønnens lidelse og død på korset, dør hverken Faderen eller Helligånden. Ifølge Prenter nærmer Jüngel sig patripassianismen.

Uenigheden mellem Prenter og Jüngel belyser således en glidning i gudsbegrebet, som Luthers treenighedstænkning tydeliggør: Jüngel ønsker at undgå den forståelse af Gud som impassibel, som han mener ligger i teismen, men Prenter kritiserer ham for at nærme sig en patripassianistisk position. Den samme kritik af Jüngel findes hos Moltmann, men han føjer det facet til, at Jüngels potentielle hæresi viderefører en problematisk arv fra Luther selv, i hvis gudslære han mener at identificere et treenighedsteologisk underskud som følge af en saglig overbetoning af kristologien på treenighedstænkningens bekostning.

I del IV konkluderer afhandlingen i en afsluttende perspektivering på de temaer og systematisk-teologiske problemstillinger, som er beskrevet i I.2.

## I. 5. Inddragelse af synspunkter fra egne arbejder

Undervejs i mit ph.d.-studium har jeg offentliggjort to korte og én lidt længere præsenterende tekster, som inddrager nogle af de tekster, som også behandles her i afhandlingen. Selvom man i disse arbejder kan finde enkelte formuleringer, som gentages i afhandlingen, betragter jeg dem som kortfattede præsentationer af forskningsfeltet Luthers treenighedstænkning, men uden den ramme, som er givet med afhandlingens tese og overordnede systematisk-teologiske problemstilling.<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Jeg har kursorisk præsenteret afhandlingens overordnede forskningsfelt i Martin Ravn, ”Martin Luther og treenigheden”, *Præsteforeningens Blad* 104, nr. 13 (2014): 302-6 og Martin Ravn, ”Martin Luther og treenigheden”, *Teol Information*, nr. 50

## I. 6. Afhandlingens forskningshistoriske rammer a) Historiske vurderinger af treenighedsteologiens betydning for Luthers teologiske tænkning

### I. 6. a. Introduktion

At treenighedstænkningen er et underbelyst emne i lutherforskningen, er en udbredt opfattelse, som blandt andet findes hos David Löfgren, Marc Lienhard og C. Helmer.<sup>37</sup>Formålet med dette kapitel er at beskrive det forskningsfelt, som afhandlingen befinder sig i, for til sidst i kapitlet at give et billede af afhandlingens nærmere placering i denne tradition.

Treenighedstænkningen var generelt et negligeret emne i det tyvende århundredes lutherforskning, selvom der findes undtagelser. Lutherforskningen var i denne periode præget dels af den såkaldte tyske lutherrenæssance og den dialektiske teologi. Nærværende kapitel fremstiller, hvordan eksponter for begge af disse retninger behandlede spørgsmålet om Luthers treenighedstænkning.

Hvad årsagerne til den generelle negligeret af treenighedsteologien i det tyvende århundredes lutherforskning kan være, gives der i det følgende kapitel (I.8) to svar på. Først fremstilles Helmers påstand, at negligeringen skyldes, at der har været en generel tendens til at fremstille Luthers treenighedstænkning som hørende til de ”førreformatoriske rester” i hans teologi, hvorfor treenighedstænkningen ikke har nogen særlig betydning for Luthers egentlige reformatoriske anliggende. Dernæst diskuteres det, om negligeringen af Luthers treenighedstænkning kan forklares med, at spørgsmålet om Guds væsen har fået en mere tilbagetrukket rolle i det tyvende århundredes Lutherreception, end det har hos Luther selv. H.J. Iwand har hævdet, at dette er tilfældet, og at forståelsen af det

---

(2014): 29-33; Den saglige strid mellem Prenter og Jünger ydes en overfladisk behandling i Martin Ravn, ”Ubi verbum, ibi trinitas: Martin Luthers trinitariske forståelse af Guds ord”, *Tidehverv* 90, nr. 1 (2016): 4-13.

37 ”Luthers Trinitätslehre ist in der Lutherforschung allzu wenig beachtet worden, da die Tendenz vorherrscht, alle Aussagen Luthers zu ‘Christologisieren’” David Löfgren, *Die Theologie Der Schöpfung Bei Luther*, Forschungen Zur Kirchen- Und Dogmengeschichte 10 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960), 35. ”Im ganzen sind die Auffassungen Luthers über die Trinität nur wenig oder ungenügend untersucht worden” Marc Lienhard, *Martin Luthers Christologisches Zeugnis* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980), 237. ”The subject matter of Luther’s trinitarian understanding has inspired few scholars in the history of Luther research” Christine Helmer, *The Trinity and Martin Luther*, Veröffentlichungen Des Instituts Für Europäische Geschichte Mainz (Mainz: von Zabern, 1999).

reformatoriske ”pro me”-, henholdsvis ”pro nobis”-perspektiv i det tyvende århundredes Lutherforskning har fået en distinkt moderne, kantiansk drejning, som ligger langt fra Luthers egen forståelse af, hvad der impliceres i disse begreber.

Fremgangsmåden i kapitlet er altså, at det først, ud fra en række gennemgange af fremstillinger af Luthers teologi, hævdes, at treenighedstænkningen generelt har spillet en tilbagetrukket rolle i det tyvende århundredes Lutherforskning, hvorefter der gives en række årsager til, *hvorfor* det kunne forholde sig således.

Den afgørende betydning, som Guds ord har for Luthers teologi (og i al reformatorisk teologi) spillede som sagt en stor rolle i det, de dialektiske teologer i perioden efter Første Verdenskrig så som deres genopdagelse af den reformatoriske teologi, og dialektisk teologi kaldes ofte også Guds-ord-teologi, ”Theologie des Wortes Gottes”.<sup>38</sup>

Erkendelsen af Guds ords betydning for den reformatoriske teologi og dermed for Luthers teologi er dog ikke begrænset til de dialektiske teologer, idet der næppe findes nogen strømning af betydning inden for lutherforskningen fra det tyvende århundrede, der ikke har understreget den centrale betydning, som Guds ord har hos Luther. Et eksempel er den vurdering, som Guds ord får i den såkaldte lutherrenaissance i Tyskland, der sideløbende med den dialektiske ”Theologie des Wortes Gottes” udviklede sig i årene efter Første verdenskrig.<sup>39</sup> Den dialektiske ”Theologie des Wortes Gottes” kan for overblikkets skyld deles i to grene. Én gren er præget af Karl Barths betoning af åbenbaringen som den eneste vej til at kende Gud.

En anden gren, som har været ligeså, hvis ikke vigtigere i lutherforskningen, er den hermeneutiske teologi, som navnlig G. Ebeling udviklede med inspiration fra R. Bultmanns eksistensteologi og M. Heideggers værensanalyse.

Hos Ebeling og i den hermeneutiske tradition, som han kan siges at have stået fadder til, er udgangspunktet den hermeutik, Luther bruger i sin

---

38 ”Unbeschadet seiner zentralen Bedeutung für die reformatorische Theologie des 16. Jahrhunderts ist der Begriff des Wortes Gottes erst nach der Aufklärung, d.h. in der sogenannten Moderne, genauer gesagt im 20. Jahrhundert zu einem Leitbegriff evangelischer Theologie aufgestiegen” U.H.J. Körtner, *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001), 11.

39 Se H. Assel, *Der Andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance*, FSÖTh 72 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994).

fortolkning af Bibelen, og Ebelings første hovedværk handler da også netop om Luthers skriftudlægning.<sup>40</sup>

Kjeldgaard-Pedersen gengiver Luthers bibelhermeneutik på den måde, at Luther siger, at Bibelen kun kan udlægges, hvis den, der udlægger den, spørger efter Guds gerning over for det syndige menneske. Når bibelfortolkeren gør det, så erfarer den spørgende selv en sådan udlægning, som henviser fortolkeren til stadig på ny at høre, hvad skriften har at sige. I omgangen med skriften er der således ikke blot tale om en intellektuel tilegnelse, men om erfaring. Skriften udlægger selv den, der udlægger den.<sup>41</sup> I bibeludlægningen overgår der altså læseren, fortolkeren, noget, og at der gør det, kalder Ebeling en ordbegivenhed (”Wortgeschehen”). Hermed peger han på, at skriftforståelsen hos Luther har begivenhedskarakter. Der er sammenhæng mellem evangeliets forkyndelse af velsignelse og frelse og velsignelse og frelse som faktiske begivenheder for mennesker.

Centralt i lutherforskningens hermeneutiske tradition står den store vægtlægning på Luthers udsagn, at skriften er sin egen fortolker, *scriptura sui ipsius interpres*. Som S. Kjeldgaard-Pedersen har udtrykt det i en læsning af Luthers *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum* 1520 (WA 7, 94-151) kan skriften kaldes sådan, fordi dens ånd er helt fremmed for den ånd, der udlægger den. Skriften kan derfor kun blive udlagt i overensstemmelse med sin egen ånd, idet den udlægger sig selv. Det er nødvendigt, for det, der står fast på forhånd, er, at den, der hører og udlægger med sin fornufts ånd står i vejen for Bibelens ånd.<sup>42</sup> Derfor må metoden i bibeludlægningen være sådan, at den fortolkendes egen ånd bestandig trænges tilbage.<sup>43</sup>

Ordbegivenheden, ”Wortgeschehen”, er som sagt et hyppigt anvendt begreb i den hermeneutiske tradition. Begrebet spiller en hovedrolle i denne traditions reception af Luthers forståelse af Guds ord, for eksempel hos Ebeling.<sup>44</sup> Mennesket forstås som den eneste skabning, med hvem Gud

---

40 Gerhard Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, Forschungen Zur Geschichte Und Lehre Des Protestantismus (München: Evang. Verl. Lempp, 1942).

41 Steffen Kjeldgaard-Pedersen, ”Al visdoms kilde – om bibelbrug og bibelsyn hos Luther,” in *Bibelsyn*, ed. Niels Jørgen Cappelørn (København: Gad 1985), 11.

42 Kjeldgaard-Pedersen, 16.

43 Kjeldgaard-Pedersen, 17.

44 ”Die (von Ebeling seit 1955 verwendete) Kategorie des Wortgeschehens wird so zum fundamentalen theologischen Denkmodell der hermeneutischen Theologie, das in allen Dimensionen theologischer Reflexion zur Geltung gebracht wird: die Welt, menschliche Existenz, ja gott selbst wird nach dem Modell der als Wortgeschehen präzisierten Sprache gedacht” Ingolf U. Dalferth, *Radikale Theologie*, Theologische Literaturzeitung (Leipzig: Evang. Verl.-Anstalt, 2010), 90.

taler, og Gud og menneske står dermed grundlæggende i et kommunikativt forhold.

Luthers forståelse af Guds ord kan således ikke siges ikke at blive behandlet af Ebeling og i den hermeneutiske tradition. Så meget desto mere mærkeligt er det, at den trinitariske dimension af ordet, som jeg beskriver i II.1, ikke spiller nogen rolle i den retning indenfor lutherforskningen.

### I. 6. b. Elerts og Prenters modstridende vurderinger af treenighedslærens betydning for Luthers teologiske tænkning

Den negative bedømmelse af treenighedslærens betydning for Luthers teologiske tænkning, som kendetegner den hermeneutiske lutherforskning, kan ikke siges at være det dialektisk-teologisk særtilfælde.

I det følgende fremstilles en typisk forståelse af treenighedens betydning for Luthers teologiske tænkning, W. Elerts, og en atypisk, næsten samtidig, kritik af denne forståelse.

Elert baserer sin beskrivelse af treenighedsdogmets betydning for Luthers gudslære på en række kilder, mest udførligt behandles *Von den letzten Worten Davids* (1543) og en række prædikener.

Elert indleder sin fremstilling med et citat fra *Genesisforelæsnungen*, med hvilket han hævder, at al gudserkendelse ifølge Luther hviler på Guds åbenbaring og kun kan fattes med troen, som også kommer fra Gud selv: Troen kaldes til live af Gud, og Guds kaldelse gribes ved troen af mennesket.<sup>45</sup> Dette understøttes ifølge Elert i en passage af Luthers fortolkning af Apostolicum i *Der grosse Katechismus*, hvor enhver bekendelse og ethvert dogme beskrives som havende karakter af et personligt svar på Guds åbenbaring.<sup>46</sup> I det hele taget er Elerts beskrivelse af Luthers gudslære på dette punkt præget af en dialogisk opfattelse af forholdet mellem Gud og menneske: ”Luthers gesamte Theologie erscheint als Antwort eines Menschen mit dem Gott selbst gesprochen hat”.<sup>47</sup> Denne dialogiske strukturering af Luthers tænkning har dog ikke

45 ”Er [Luther] lebt ja nur davon, dass Gott ihn anruft und ins Leben ruft. Gott ist nur so in uns, dass wir seinen Ruf hören. Gotteserkentnis ist nach Luther nur in diesem Wechselverhältnis, dieser Zwiesprache zwischen dem rufenden Gott und dem hörenden Glauben möglich” Werner Elert, *Morphologie des Luthertums Bd. I. Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert* (München: Beck, 1931), 186.

46 Ibid.

47 Ibid.

betydning for Elerts beskrivelse af treenigheden hos Luther. Om Luthers fortolkning af treenighedslæren siger Elert ikke stort andet, end at den er ”traditionalistisk” og Augustin-påvirket.<sup>48</sup> Luther ønsker altså ifølge Elert at sikre Guds enhed. På den anden side tilslutter Luther sig ifølge Elert forestillingen om ”die dreifachen Personoffenbarung”, som ifølge Elert kendetegner den ikke nærmere beskrevne ”kristne tradition”. Denne Luthers bekræftelse eller overtagelse af ”den traditionelle” trinitetslære finder Elert blandt andet i *Von den letzten Worten Davids* og *Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund* (1535), hvis trinitetsteologiske pointer han sammenfatter på følgende måde:

”Dabei ist ihm die Personalität des Schöpfers vor allem durch den Vaternamen, die des Sohnes durch die geschichtliche Person Christi, die des Geistes dadurch gesichert, dass er zu mir ’redet’ und das persönliche Gotteswerk der täglichen Heiligung durch Vergebung der Sünden an mir vollzieht. So oft er über die Trinitetslehre als solche spricht, betont er dann freilich auf das stärkste die Einheit Gottes, ohne aber deshalb die Dreiheit zu einer blossen Offenbarungstrinität abzuschwächen. Vielmehr übernimmt er die Lehre von den immanenten Relationen”.<sup>49</sup>

Igen gør Elert ikke opmærksom på, *hvem* Luther overtager læren om de immanente relationer fra. Og selvom han gør opmærksom på, *at* trinitetslæren spiller en vis rolle for Luthers teologiske tænkning, så har den ingen organisk plads i denne. Elert konkluderer:

”Allerdings macht er keinen Versuch, sie von seinem Glaubensverständnis aus zu durchdringen (...) Im allgemeinen ist doch die Trinitätslehre in seiner Theologie wie ein erratischer Block stehen geblieben”.<sup>50</sup>

Den manglende anerkendelse af treenighedslærens ”organiske” plads i Luthers gudslære, som vi har set hos Elert, blev allerede imødegået så tidligt som af Prenter i hans disputats om Luthers helligåndsteologi, dog uden at Elert nævnes direkte:

”Man bør ikke, som det ofte er sket, opfatte Luthers vedhængen ved den overleverede treenighedslære som et stykke rudimentær vanetænkning. Den iver, hvormed Luther søger efter fyldig skriftbegrundelse for treenighedslæren viser allerede, at den for ham er mere end en død tradition. I virkeligheden er det sådan, at treenighedslæren, som i skolastikken – trods al konservering av hele det traditionelle begrebsapparat – havde mistet sin sammenhæng med sin oprindelse i oldkirkens

---

48 Ibid., 191.

49 Ibid., 186.

50 Ibid., 191.

kampe, hos Luther på ny stilles ind i sin oprindelige sammenhæng og derved får nyt liv.”<sup>51</sup>

Her er kontrasten til Elerts vurdering så tydelig, at den taler for sig selv. Ifølge Prenter overtager Luther ikke blot det gamle dogme, men stiller det ind i dets oprindelige sammenhæng, hvorved han fylder det med nyt liv.<sup>52</sup>

Således Elerts og Prenters svar på spørgsmålet om den overleverede treenighedslæres betydning for Luthers teologi.

### I. 6. c. W. Loew og F. Gogarten om Luthers forståelse af Guds ord

I W. Loews leksikonartikel ”Wort Gottes IV. Dogmatisch I.” i den dialektisk teologisk prægede tredjeudgave af *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* præsenteres ordet som særligt betydningsfuldt for den reformatoriske teologis åbenbaringsforståelse. I Loews beskrivelse af ordet ligger vægten på menneskets møde med Guds ord, og dette møde beskrives som en konfrontation. I denne konfrontation med ordet henvises mennesket til sin eksistens, og dette er tro. I konfrontationen med Guds ord bliver det biologiske væsen til en person, til en, som Gud søger og elsker. Gud vender sig i ordet mod menneskeverdenen og inddrager den i sin frelseshandlen. Reformationen ”erkendte”, skriver Loew, at menneskets forhold til Gud ikke er grundlagt i en kvalitet i mennesket, men at dette stiftes ved Guds erklæring i sit ord. Dermed bliver mennesket en ny skabning.<sup>53</sup>

I kapitlet ”Luthers Verständnis des Wortes Gottes” i F. Gogartens *Die Wirklichkeit des Glaubens: Zum Problem des Subjektivismus in der Theologie* (1957) hævdes det, at Gud ifølge Luther i ordet forjætter sit væsen. Hos Gogarten er vægten som udgangspunkt (også) på ordets betydning ”pro me” eller ”pro nobis”:

”Der recht gnadenreiche Glaube, den Gottes Wort und Werk fordert, sei (...) der ’dass du festiglich glaubest, Christus sei dir geboren und sein Geburt dein sei, dir zu gut geschehen’ (WA 10, 1, 71)”.

Denne understregning af inkarnationens karakter af meddelelse til den enkelte kædes hos Gogarten sammen med en betoning af Kristi embede og værk. Som understregning af frelsesøkonomiens betydning ”pro me”

<sup>51</sup> Prenter, *Spiritus creator - Studier i Luthers teologi*, 207.

<sup>52</sup> Ibid., 207.

<sup>53</sup> Wilhelm Loew, ”Wort Gottes IV, Dogmatisch,” in *Die Religion in Geschichte Und Gegenwart* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1957-1962).

parafraserer Gogarten en udtalelse fra en prædiken over Exodus fra 1524: ”Christus wird nicht deshalb Christus genannt, weil er menschliche und göttliche Natur hat, sondern von dem Amt und Werk, das er angenommen hat, nicht aber, weil er Fleisch und Blut angenommen hat”.<sup>54</sup> Gogartens primære fokus i udlægningen af Luthers forståelse af Guds ord er altså dels på Kristi embede og gerning (frelsesøkonomien), dels på dette embede og denne gernings betydning for det enkelte menneske i troens tilegnelse.<sup>55</sup>

### I. 6. d. Opsummering

Jeg har i det ovenstående givet et billede af de typiske træk ved beskæftigelsen med Luthers treenighedstænkning i toneangivende Lutherfremstillinger fra første del af det tyvende århundrede. Jeg har fremstillet Elerts vurdering af treenighedstænkningens (manglende) betydning for den ”organiske plads” i Luthers teologi som typisk og Prenters behandling af emnet anno 1944 som et alternativ til denne gængse tolkning. Tolkningen af Elerts vurdering som typisk hviler dels på et *argumentum e silentio*: Treenighedstænkningen skænkes simpelthen ikke nogen selvstændig opmærksomhed i generelle indføringer i Luthers teologi hos hverken R. Hermann<sup>56</sup> eller Ebeling.<sup>57</sup> Dels hviler det på, at fx Althaus’ Luther-introduktion nævner treenighedslæren kortvarigt, men kun i det omfang, at det siges, at Luther fastholdt traditionens trinitetslære (om end det nævnes, at han tog afstand fra dens begreber), ikke i henseende til, hvad treenigheden betyder for Luthers egen tænkning.<sup>58</sup>

---

54 Citatet, Gogarten oversætter og parafraserer, må være det følgende: ”Christus non dicitur Christus, quod habet naturam humanitatis et deitatis, sed ab officio et opere, quod suscepit, non quod suscepit carnem et sanguinem, sed quod ista effluit nobis, hoc facit nos Christianos” WA 16, 217, 11-218, 1.

55 ”Ist der Glaube aber nur deshalb, weil er dem Worte entspricht, in dem Gott dem Glaubenden nicht nur dies oder das, sondern sein Gottsein verheisst und zugesagt, in Luthers Sinn wahrer Glaube, dann versteht man Luthers kühnes Wort über den Glauben ohne Schwierigkeit und erkannt auch, dass er mit Subjektivismus nicht das Geringste zu tun hat, was einem subjektivistischen Denken allerdings verborgen bleiben wird” Gogarten, Gogarten, *Die Wirklichkeit des Glaubens: Zum Problem des Subjektivismus in der Theologie*, 138. Kunne det mon være Barths kritik af Luthers trosforståelse, Gogarten her sigter til?

56 Rudolf Hermann, *Gesammelte und nachgelassene Werke 1- Luthers Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1967).

57 Gerhard Ebeling, *Luther – Einführung in sein Denken*, 5. udg. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006).

58 Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, 3. udg. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1972), 175-77.

I henseende til forholdet mellem Guds ord og treenigheden har jeg fremstillet, hvordan Loew og Gogarten, med forskellige accentueringer, fokuserer på Gudsordets betydning for troen. Hos begge er hovedvægten på det eksistentielle møde mellem ordet og troen, ikke på ordet i dets betydning af guddommelig, immanent samtale.

## I. 7. Afhandlingens forskningshistoriske rammer b) Nutidige vurderinger af treenighedsteologiens betydning for Luthers teologiske tænkning

### I. 7. a. Ringleben

Jeg beskrev ovenfor Prenters positive bedømmelse, at Luther ikke blot overtager treenighedsdogmet, men fylder det med nyt liv og genskaber det. Potentialet i Prenters vurdering kan på en måde siges først at være kommet til udfoldelse i de senere års lutherforskning, blandt andet hos J. Ringleben.

Ringleben har i flere arbejder gjort den iagttagelse gældende, at fundamentet for den sprogtænkning, som kommer til udtryk i den tyske idealisme, støbes af Luther. Den er ikke, som det ellers er almindeligt at mene, et resultat af oplysningstidens sprogtænkning.<sup>59</sup> Ringleben hævder, at Guds ord hos Luther er den *midte*, hvor mennesket som et sprogligt væsen møder Gud selv.<sup>60</sup> Gud kommer til mennesket i og som menneskeord. Begrebet Guds ord har hos Luther en ganske særlig betydning, og gudsforholdet – som ifølge Ringleben hos Luther på én gang skal forstås som objektiv og subjektiv genitiv – er i egentlig forstand et sprogligt forhold.<sup>61</sup> Det er ikke blot forholdet mellem menneske og Gud, der hos

59 Ringleben, *Gott Im Wort*, Hermeneutische Untersuchungen Zur Theologie (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010); Joachim Ringleben, ”‘Im Munde zerronnen ...?’ Philosophischer Baustein zum Verständnis des Abendmahls-Sakramentes,” in *Sprachgewinn: Festschrift für Günter Bader*, ed. Heinrich Assel and Hans-Christoph Askani, Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie 11 (Berlin: LIT, 2008), 162-78; Joachim Ringleben, *Arbeit am Gottebegriff Band I: Reformatorische Grundlegung, Gotteslehre, Eschatologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004); Joachim Ringleben, *Arbeit am Gottebegriff Band II: Klassiker der Neuzeit* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005).

60 Ringleben, *Gott im Wort*, 61.

61 ”Er kommt in Menschensprachlichen Worten, ja er kommt als Wort, d.h. er sucht uns innermenschlich und zwischenmenschlich als er selber auf: ’voce hominis tibi loquens per os ministri sui’. Eben so redet Gott selber, indem er ’sein heissen und thun an unser sprechen gebunden hat’ (WA 26, 285, 18; cf. 7). Der theologische Begriff ’Wort Gottes’ ist also wort-wörtlich wahr, und das Gottesverhältnis (verstanden als Gen. obj. und

Luther konciperes sprogligt ifølge Ringleben, men også Guds selvforhold. Treenigheden er ”Gott als Wort in sich”.<sup>62</sup>

Man kan med Ringleben in mente spørge, om ikke det eksistentielle perspektiv på Luthers fortolkning af Guds ord, som vi ser hos Elert, Loew og Gogarten, risikerer at skygge for de forholdsvis udførlige beskrivelser af Gudsordets immanente relationalitet, som findes hos Luther?

Ringlebens intention er som sagt, i hvert fald delvis, at indsætte Luther som den retmæssige stamfader for den sprogforståelse, der kommer til udtryk i den tyske idealisme og den tyske romantik. Det er det udgangspunkt, han i hovedværket *Gott im Wort* går til Luthers skrifter med, og man kan muligvis kritisere ham for at trække Luther i en idealistisk retning, som der er tvivlsom dækning for.

Spørgsmålet er, om Ringleben i sin bestræbelse på at gøre Luther gældende som inspirationskilde på den efterfølgende tyske sprogtænkning ikke kommer til at læse selvsamme sprogtænkning ind i Luther? Eller med andre ord: Når Ringleben gør Luther til ”sprogets tænker par excellence”, risikerer han så ikke at overbetone de sprogfilosofiske pointer, som Luthers teologi medfører, til at være hovedsagen for Luthers teologi?<sup>63</sup> Det kunne tyde på det, når Ringleben så tidligt som i begyndelsen på indledningen til *Gott im Wort* kan skrive, at Luthers samlede teologi er en ”Theologie des Wortes”, der „systematisch als ein Denken von der Sprache her zu begreifen [ist].”<sup>64</sup> Forveksler Ringleben ikke her, hvad der er mål og middel i Luthers teologi?

## I. 7. b. Beutel

Også A. Beutel har viet Luthers tanker om forholdet mellem treenighed og kommunikation opmærksomhed.

Beutel har især beskæftiget sig med Luthers fortolkning af Johannesprologen,<sup>65</sup> og han har skrevet afsnittet om ”Wort Gottes” i den

---

sub.!) ist im eigenlichen Sinne sprachlich verfasst” Ringleben, 25.

62 Ringleben, 70.

63 Nete Enggaard, *Nærvær som refiguration, begivenhed og materialitet, en genlæsning af Martin Luthers Dass diese Wort (1527) og Vom Abendmahl Christi (1528) i diskussion med nyere systematiskteologiske fortolkninger af nova lingua*, Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 32 (København: Faculty of Theology, University of Copenhagen, u.å.), 126.

64 Ringleben, *Gott im Wort*, 3.

65 Albrecht Beutel, *In Dem Anfang War Das Wort*, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006).

*Luther Handbuch*, han også selv har redigeret, hvorunder treenigheden behandles.<sup>66</sup> Beutel peger på, at Luther helt grundlæggende tænker Gud som en talende Gud, "*verbatus Deus*". Det betyder for det første, at Gud viser sig for mennesket i sit ord, og for det andet, og her er Beutel på linje med Ringleben, at Gud forstås af Luther som kommunikativ relationalitet.<sup>67</sup> Guds ord er både medium og genstand for åbenbaringen, og åbenbaringsbegivenheden når sit fylde i det enhedsstiftende motiv ("einheitsstiftendes Motiv"), at den kommunikative relationalitet, som Luther ifølge Beutel fremstiller Gud som, har som sit mål at føre mennesket til frelsen.<sup>68</sup> Endvidere peger Beutel på, at Luther allerede tidligt i sit forfatterskab (nemlig i den første salmeforelæsning fra 1513-1515) kommer til den overbevisning, at ord væsentligt har til formål at blive hørt.<sup>69</sup> Det betyder, at selvom Guds skabende relationalitet er immanent forankret, så rækker den i sit væsen også ud over sig selv. Beutel udtrykker det på den måde, at tanken om Gud som "*verbatus Deus*" eller "*Deus loquens*" hører sammen med en tanke om mennesket som "*homo audiens*". Dette kalder Beutel fundamentet for Luthers teologi. Tekstbelægget for denne påstand finder Beutel i *Genesisforelæsningen*, hvor Luther kalder Guds ord det grundlag, hvorpå vi kan lytte til og tale med Gud.<sup>70</sup>

### I. 7. c. Monografiske studier i Luthers treenighedsteologi: Jansen og Helmer

Der findes kun to monografiske behandlinger af Luthers treenighedsteologi, Reiner Jansens kirkehistoriske fra 1976 og Christine Helmers systematisk-teologiske fra 1999.<sup>71</sup> Helmer har siden gengivet det syn på Luthers treenighedstænkning, som kommer til udtryk i bogen, i en række mindre artikler.<sup>72</sup> Dertil kommer en række mindre studier, som alle

---

66 Albrecht Beutel, "Wort Gottes," in *Luther Handbuch*, ed. Albrecht Beutel, 2nd ed. (Stuttgart: UTB GmbH, 2010).

67 Beutel, 362.

68 Beutel, 362.

69 Beutel, 362.

70 "Iam ante omnia certo sciendum est nos habere verbum. Id enim fundamentum est et basis qua nitimur, nos esse auditores et Deum loqui nobiscum" WA 44, 574, 35-37.

71 Reiner Jansen, *Studien zu Luthers Trinitätslehre* (Bern [u.a.]: Lang, 1975); Christine Helmer, *The Trinity and Martin Luther*.

72 Helmer, "Trinitätslehre"; Christine Helmer, "Luther's Theology of Glory," *Neue Zeitschrift Für Systematische Theologie Und Religionsphilosophie* 42 (2000): 237-45; Christine Helmer, "God from Eternity to Eternity: Luther's Trinitarian Understanding," *Harvard Theological Review* 96, no. 2 (2003): 127ff.

er yngre end Jansens bog.<sup>73</sup> Endelig skal det nævnes, at den interesse for tanken om menneskets guddommeliggørelse og tanken om participation mellem Gud og menneske, som blev lanceret af Tuomo Mannermaa, ifølge hvem disse tanker har trinitetsteologiske implikationer, siden har affødt en række studier i Luthers treenighedstænkning fra fortrinsvis finske Lutherforskere.<sup>74</sup>

#### I.7.d. Wendte, Herms, Jenson og Scwöbel

Til de ovenfor nævnte nyere fremstillinger af Luthers treenighedstænkning (Ringleben, Beutel, Jansen, Helmer) skal føjes tre nyere systematisk-teologiske fremstillinger af forholdet mellem sproglighed og treenighedstænkning, som har haft betydning for nærværende afhandlings *scopus*, og som jeg refererer løbende til igennem afhandlingen:

Inspireret af især Beutel har M. Wendte hævdet, at der kan konstateres en intim sammenhæng mellem Luthers ord-forståelse og hans beskrivelser af Guds trinitariske selvhengivelse, hvilket har afgørende betydning for Luthers konception af forholdet mellem sproglighed og treenighedstænkning.<sup>75</sup> Wendte argumenterer for, at den historiske åbenbaring i Kristus er lig med den treenige Guds selvåbenbaring, hvilket angiver sammenhængen mellem immanent og økonomisk trinitet hos

---

73 Pekka Kärkkäinen har skrevet om Luthers treenighedsteologi i artiklen "Trinity" in *Engaging Luther. A (New) Theological Assessment*, ed. Olli-Pekka Vainio (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2010) og i sin disputats om Luthers helligåndsteologi: Pekka Kärkkäinen, *Luthers trinitarische Theologie des Heiligen Geistes* (Helsinki: [Pekka Kärkkäinen], 2003). Dertil kommer en række artikler af R. Jenson, G. Kretschmar, T. Mannermaa, N. Slenczka, J. Martikainen, W. Bienert, U. Asendorf, S. Peura, M. Root, A. Birmelé, B.D. Marschall og S. Knuutila. Disse er samlet i antologien *Luther und die trinitarische Tradition* (Erlangen: Martin Luther Verlag, 1994). Vurderingen af treenighedsteologiens underbelysning i Luther-forskningen findes også i Christine Helmers artikel "Trinitätslehre" i *Das Luther-Lexikon*: "Luthers Trinitätslehre ist erst in jüngster Zeit intensiver wissenschaftlich erforscht worden" Helmer, "Trinitätslehre".

74 Den nyere finske Luther-forskning skildres ofte, delvis på grund af Tuomo Mannermaas succesrige promovering, som en helt entydig forskerskole, som står i opposition til den angiveligt nykantianske Luther-forskning i både den tyske Luther-renæssance og den dialektiske teologi. Mannermaas billede af den nyere finske Luther-forskning som en samlet bevægelse med en leder (Mannermaa) og en række disciple, som på alle måder repræsenterede noget epokegørende nyt i Luther-forskningen, tydeliggjordes i den introduktion til den finske Luther-forskning for amerikanske læsere, som C. Braaten og R. Jenson udgav i 1998. Se Carl Braaten and Robert Jenson (ed.), *Union With Christ – The New Finnish Interpretation of Luther* (Grand Rapids: Erdmans, 1998).

75 Se især: Wendte, *Die Gabe und das Gestell*, 395-407.

Luther. Han gør desuden opmærksom på, at Luther (også) i så henseende står i opposition til sine modstandere i den strid, som de sene nadverskrifter (fra 1527-1528) er en del af, idet de reformerte modstandere fastholder distancen mellem Gud og skabelsen.<sup>76</sup>

Wendtes karakteristik af forholdet mellem økonomisk og immanent treenighed hos Luther er inspireret af E. Herms' (som Wendte da også ekslicit tilslutter sig).<sup>77</sup> I sin studie af Luthers helligåndsteologi adresserer Herms spørgsmålet, om Luther kan siges at udtale sig i overensstemmelse med det, som T. Peters kalder "Rahner's rule":<sup>78</sup> At den immanente og den økonomiske treenighed er identiske. Sådan kan forholdet mellem immanent og økonomisk treenighed ikke siges at blive konciperet hos Luther, hedder det hos Herms. Snarere skal forholdet mellem immanent og økonomisk treenighed, som Luthers egen sprogbrug også indikerer, ses som to *sider* af samme guddommelige væren. Guds historiske væren (treenighedens ydre side) afspejler treenighedens indre, evige side. Treenighedens indre side åbenbares i Guds historiske væren som Søn og Helligånd, og treenighedens ydre side er Guds åbenbaring af sit (immanente) væsen.<sup>79</sup>

Den påpegning af, at Kristi historiske åbenbaring ifølge Luthers trinitetstænkning udgør det eneste mulige udgangspunkt for at vide noget om den indre treenighed (og at overvejelser over treenighedens indre side derfor må tage et åbenbaringsteologisk udgangspunkt), som findes hos Wendte og Herms, genfindes hos Jenson, der i sin egen trinitetsteologi forstår sig selv som stående i traditionen fra Luther (og Barth). Ifølge Jenson kan forholdet mellem sprog, åbenbaring, evighed og historie beskrives på den måde, at Gud *åbenbarer sig* som samtale eller "diskurs".<sup>80</sup>

---

76 "Da Christus dasjenige Wort ist, das der Vater ewig spricht und durch das er sich entsprechend selbst bestimmt, ist Gottes Wesen als diejenige Barmherzigkeit zu bestimmen, die im Sohn Fleisch wird. Indem Christus sich dem Menschen offenbart, offenbart er zugleich 'den tiefsten abgrund seines veterlichen hertzens' (WA 30 I, 191, 34) (...) Damit ist bereits angedeutet, dass Luther die immanente Trinität aufs engste mit der ökonomischen Trinität verbunden sieht. Damit steht Luther im Differenz zu seinen Gegnern im Abendmahlsstreit, die Gott dadurch charakterisiert sehen, dass er Distanz hält zur Schöpfung und sich damit auch nivht ganz in sein Handeln in der Schöpfung hinein begibt" Wendte, 395.

77 Wendte, 397.

78 Peters, *God as Trinity*, 96.

79 Med Herms' egne ord: "die ökonomische Trinität ist die *Selbst*manifestation der immanenten (...) Mit dieser Feststellung ist gerade nicht die immanente Trinität ihres Unterschiedes gegenüber der ökonomischen beraubt. Es ist nur festgehalten, dass sie ausschliesslich als Implikat der ökonomischen für uns Gegenstand (und gegenwärtig) ist." Eilert Herms, *Luthers Auslegung des Dritten Artikels* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1987), 118.

Denne tråd tages op af C. Schwöbel, der med eksplicit henvisning til Luther behandler trinitetslæren under overskiften ”Gott als Gespräch”.<sup>81</sup> Schwöbel definerer kristen teologi som samtale, og den teologiske samtales baggrund er, at *Gud selv* forstås som samtale, hvilket medfører at også forholdet mellem Gud og verden må ses som en vedvarende samtale.<sup>82</sup> Den konception af Gud som samtale, som Schwöbel finder hos Luther, må, hævder han, også indebære et vist vekselvirkningsforhold mellem Gud og menneske – og i Gud selv – som betyder, at der i Luthers forståelse af trinitet som samtale findes et destabiliseringspotentiale af opfattelsen af treenighedens personer som upåvirkelige.<sup>83</sup>

---

80 ”Not only does the *triune* God speak to initiate relation to us, but the initiated relation eternally remains speech, remains communication (...) This God *is* fellowship with us, and it is in the word that we are there for each other. The Christian vision of the end is not of a great silence but of a great liturgy, of preaching and our eternal response of praise and acclamation (Rev. 4-5) (...) And by the triune reality of whatever God is, the word that God is is an exchange, not a lecture. Thus the final characterization of God’s reality must be: God is a conversation. Or choosing a more dignified word: God is discourse.” Robert Jenson, ”The Triune God”, i *Christian Dogmatics*, red. Robert Jenson & Carl Braaten, Volume 1 (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 176.

81 Christoph Schwöbel, *Gott im Gespräch: Theologische Studien zur Gegenwartsdeutung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 451-78.

82 ”Das Gespräch über Gott und mit Gott ist selbst in der Tatsache verankert, dass Gott selbst im Gespräch mit seiner Schöpfung existiert, von der Schöpfung bis zur Vollendung der Gespräche Gottes mit seiner Schöpfung im Reich Gottes. Weiterhin ist die Tatsache, dass Gott ein Gespräch mit seiner Schöpfung führt, in Gottes eigenem Sein als Gespräch begründet, so dass das Sein der Welt in dem Gespräch, das Gott ist, seinen Grund und Ursprung hat.” Schwöbel, 453.

83 ”Das Verständnis der Trinität als das Gespräch, das Gott ist, verlangt eine ähnliche Wechselseitigkeit. Der Vater, der der beginnende Sprecher in der Trinität ist, wird auch zum Hörer, under Hörer wird zum antwortenden Sprecher, wenn der Sohn, der zuerst Hörer ist, der antwortende Sprecher in seiner Beziehung zu Gott dem Vater wird. Wenn der Sohn unser *interlocutor* in der Trinität ist, dann schliesst die Art und Weise, wie wir, Gottes Geschöpfe, im trinitarischen Gespräch erwähnt werden, ein, dass wir durch den Sohn gegenüber dem Vater zur Sprache kommen (...) Wenn der Geist, unser Fürsprecher, wenn wir nicht wissen, wie wir beten sollen (Röm 8,26), das personale Medium der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn ist, dann müsste die personale Identität des Geistes im göttlichen Gespräch über die Beschreibung seiner Rolle als einen blossen Zuhörers hinaus entwickelt werden. Diese Wechselseitigkeit zerstört nicht die *taxis* in der Trinität, die Ordnung personaler Beziehungen, der zur Folge der Vater den Sohn zeugt und nicht der Sohn den Vater. Jedoch verlangt das Verständnis Gottes als Trinität, dass wir die Trinität als reales Gespräch mit realer Interaktion verstehen. Wie könnte es anders sein, wenn wir, Gottes Geschöpfe, im trinitarischen Gespräch erwähnt werden und wenn der dreieinige Gott uns in ein Gespräch verwickelt, das – wie Kreuz und Auferweckung Christi zeigen – für das Im-Gespräch-sein Gottes von Bedeutung ist?” Schwöbel, 476.

## I.8. Pannenberg

Endelig skal W. Pannenberg (1928-2014) tilføjes oversigten over de systematiske teologer, som udgør forskningshorisonten for nærværende afhandling, selvom han i modsætning til de ovenstående ikke kan kaldes lutherforsker.

Pannenberg er nok den systematiske teolog i generationen efter Barth, der mest insisterende har hævdet treenighedsteologiens uomgængelighed for den kristne gudslære.

Panneborgs bedømmelse af Luther og den lutherske tradition er ikke ukritisk, og i modsætning til Prenter og Jüngel så han ikke sig selv som stående i et forpligtende forhold til den reformatoriske teologi, sådan som Prenter og Jüngel. Trods det er det muligt, at han varetager et treenighedsteologisk ærinde, som også findes hos Luther.

Panneborgs tidlige teologi blev udformet i en kritik af den dialektiske Guds ord-teologi, især som den kom til udtryk hos Barth.

Hvor Barth direkte identificerer ordet med Guds selvåbenbaring, hævder Pannenberg, at selvom ordet og åbenbaringen står i forbindelse med hinanden, så fuldbyrder åbenbaringen sig ikke i ordet, men i historien. Panneborgs tidlige opgør med den dialektiske "Theologie des Wortes Gottes" findes i artikelsamlingen *Offenbarung als Geschichte* fra 1965. Her hedder det, at Guds åbenbaring ikke skal ses som direkte selvmeddelelse i *ord*, men som indirekte selvåbenbaring i *handlinger*. Guds sprog er "die Sprache der Tatsachen".<sup>84</sup> Pannenberg kritiserer Barths forståelse af Guds ord for at være abstrakt, fordi den ikke indeholder denne historiske dimension.<sup>85</sup> I den forbindelse kan man med Ivar Asheim spørge, om den kritik af den barthske epokes Guds ord-teologi, som kommer til udtryk hos Pannenberg, skal ses som en generel kritik af Guds-ord-teologien som sådan eller i højere grad som en luthersk indvending mod Barths reformerte Guds ord-teologi:

Hva var da poenget med avgrensningen [i forhold til Barth]? Ifølge Pannenberg selv var det å distansere seg fra en oppfatning som lar Ånden komme i tillegg til Ordets innhold, som noe utenfra, som om Ordet ikke var åndsfullt allerede ved sitt innhold.

84 Wolfhart Pannenberg, "Einführung", i *Offenbarung als Geschichte*, 3. udg. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), 7-20; Wolfhart Pannenberg, "Dogmatische Thesen zur Lehre vom der Offenbarung", i *Offenbarung als Geschichte*, 3. udg. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), 91-104; Wolfhart Pannenberg, "Nachwort zur zweiten Auflage", i *Offenbarung als Geschichte*, 3. udg. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), 132-48,

85 En lignende kritik findes hos Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 11. Ausgabe (München: Kaiser, 1980), 36.

Med andre ord: Pannenberg ville ivareta et klassisk luthersk anliggende overfor reformerte tendenser i Guds-ord-teologien (...) Pannenbergs avgrensning er forståelig som reaksjon på en personalistisk teologi som tilrettelegger åpenbaringen ut fra et enkelt 'Anrede-Antwort'-skjema. Et slikt skjema kan fort lede over i en form for spiritualisme, som forlegger møtet med Gud til en sfære ovenover det historisk-konkrete, hvor det historisk gitte gudsord er tilbakelagt som dødt og bare får betydning gjennom Åndens umiddelbare tiltale"<sup>86</sup>

Ifølge Asheim er det altså ikke Guds ord-teologien som sådan, Pannenberg kritiserer, men mere specifikt Barths reformerte Guds ord-teologi, som gjør Guds ord til en art overjordisk monolog, som ikke har nogen historisk dimension og derfor også finder sted på stor afstand af mennesket.

Uagtet om Pannenberg har ret i sin kritik af Barth, så forekommer det i alle tilfælde tvivlsomt, om man retmæssigt kan kritisere Luthers forståelse af Guds ord for at mangle en historisk dimension. Luther beskriver, som vi skal se, i salmen *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* en udveksling mellom det transcendent og det immanente, samtidig med, at åpenbaringen, som hos Barth, identifiseres med Guds ord.

Asheim mener som anført, at Pannenbergs kritik af Guds ord-teologien kan ses som en "luthersk tilrettevisning" af et reformert træk i det tyvende århundredes dialektiske Guds ord-teologi, snarere end en generell kritik af åpenbaringsforståelsen i det tyvende århundredes såkaldte Guds ord-teologi.

Pannenbergs egen treenighetstænkning er formulert som en kritik af et åpenbaringsteologisk utgangspunkt for treenighetstænkningen, men den utvikler sig måske snarere, som Asheim har argumentert for, til at kunne ses som en luthersk kritik af en distinkt reformert åpenbaringsteologi.

Med denne Pannenberg-tolkning bevæger Asheim diskussionen ind i et forum, som har mere spesifikk interesse for lutherforskningen: H. Zahrnt har kritisert Barth for i sin treenighetsteologi at konstruere et i egentlig forstand rent transcendent gudsbillede, som udelukkende kommer til mennesket i et abstrakt *significatio*, og Bayer kan siges at følge den samme tankegang, når han hevder, at Gud i den reformerte tradition tendentielt ses som en stum, kausal instans. Det spørsmål, som Asheim i sin Pannenberg-tolkning og Zahrnt og Bayer kan siges at kredse om, er altså, om det tyvende århundredes Guds ord-teologis manglende interesse for de trinitetsteologiske implikasjoner i Luthers ordforståelse skyldes, at man via Barth så at si har importert et reformert gudsbillede ind i den lutherske

---

86 I. Asheim, "Ordets Teologi: Bak oss eller foran oss?" i *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 2003, no. 2, 89.

tradition? Det er ikke et spørgsmål, som nærværende afhandling vil give noget endegyldigt svar på, da det implicerer en lang række mellemregninger, som har mindst lige så meget med tolkningen af Barth som med Luther at gøre, men det er en problemstilling, jeg vender tilbage til løbende, mest udførligt i redegørelsen for treenighedstænkningen som rammeteori for dogmatikken (II. 3).

## I. 9. Mulige årsager til treenighedsteologiens negligering i det tyvende århundredes Lutherforskning

### I. 9. a. Receptionen af ”førreformatorisk” og ”egentligt reformatorisk” i Luthers teologi

Helmer finder det som sagt overraskende, at den fornyede interesse, som treenighedsteologien har været genstand for siden Barth, ikke i højere grad har smittet af på lutherforskningen. Hun hævder også, at der er en sammenhæng mellem den manglende interesse for Luthers treenighedsteologi og en generel manglende interesse for Luthers sene værker i megen forskning.

Helmer mener som sagt ikke, at lutherforskningens generelt manglende beskæftigelse med Luthers treenighedsteologi kan føres tilbage til en manglende interesse for treenigheden hos Luther selv. I stedet hævder hun, at de forskere, der har forsøgt at systematisere Luthers teologi i det tyvende århundrede, har været blinde over for et emne, som har fortjent større opmærksomhed.

Mest af alt har denne negligering ifølge Helmer at gøre med, hvordan man har set forholdet mellem ”gammelt” og ”nyt” hos Luther. Den moderne Lutherforsknings hovedinteresse har samlet sig om ”det nye” hos Luther (jf. den moderne Lutherforsknings store interesse for Luthers såkaldte reformatoriske gennembrud), og man har fremstillet Luthers tanker som et i forhold til traditionen helt nyt metafysisk og epistemologisk paradigme: det genuint protestantiske. For treenighedsteologiens vedkommende har det betydet, at den ”dogmatiske” del af Luthers teologi er blevet som en del af ”det gamle”. Noget overleveret, der videreføres på trods af Luthers teologiske nyvindinger, men som ikke spiller nogen særlig rolle for hans egen teologiske tænkning (et synspunkt, jeg ovenfor identificerede hos Elert). I denne opdeling mellem gammelt og nyt hos Luther og den deraf følgende ligegyldighed over for det, som på forhånd bestemmes som hørende til det gamle, det blot overleverede, men

ubetydelige, skjuler en væsentlig forudindtagethed sig ifølge Helmer (og Saarinen, hvis synspunkt hun tydeligvis er inspireret af).<sup>87</sup>

I den opdeling mellem gammelt og nyt, førreformatorisk og egentligt reformatorisk, som Helmer mener kendetegner det tyvende århundredes tyske Lutherforskning, hævder hun, at der ligger en risiko for at underbetone Luthers forbundethed med den middelalderlige kontekst for hans teologi. En sådan opdeling betyder også, at man som P. Althaus kan operere med to slags tro: ”Dogmenglauben”, som Luther gør op med, og ”Heilsglauben”, hvori frelsen, som navnet antyder, i modsætning til den for det konkrete eksisterende menneske ligegyldige dogmetro, findes.<sup>88</sup> For treenighedsteologiens vedkommende betyder opdelingen mellem gammelt og nyt (og ligegyldigheden over for førstnævnte), at denne del af Luthers teologi dømmes som hørende til det gamle, det ”førreformatoriske”, altså forstenet ”Dogmenglauben”. Centrum i ”det nye” hos Luther er i forskningen blevet set som retfærdiggørelseslæren, medens treenighedslæren (og ifølge Helmer især treenighedens evige, indre dimension) er blevet betragtet som en førreformatorisk rest.

### I. 9. b. Fortolkningen af det reformatoriske ”pro me”-perspektiv

Til hævdelser af, at baggrunden for forskningens fortrængning af treenighedens rolle for Luthers teologi hviler på forudindtagethed, føjer Helmer, inspireret af H.J. Iwand, at denne forudindtagethed er distinkt ”nykantiansk”.

Helmer fremhæver Iwands påstand, at ”pro me”-perspektivet i Luthers teologi er blevet misbrugt i nykantiansk retning i den moderne Lutherforskning, hvilket har betydet, at værensudsagn om Gud afvises, og teologien begrænses til værdidomme om Guds relation til det enkelte menneske.<sup>89</sup> I modsætning til Helmer bruger Iwand ikke selv det mangetydige og dermed noget abstrakte begreb nykantianisme, men taler om en forandring i forståelsen af det bibelske og for reformatorerne vigtige ”pro me”-perspektiv henholdsvis før og efter Kant.<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> Helmer, C. *The Trinity and Martin Luther*, 5-8. Risto Saarinen, *Gottes Wirken Auf Uns*, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz (Stuttgart: Steiner-Verl. Wiesbaden, 1989).

<sup>88</sup> Her citeret efter Helmer, *The Trinity and Martin Luther*, 10.

<sup>89</sup> Helmer parafraserer kritikken således: ”The *pro me* has emerged as the determining figure in the Kantian reception of Luther. The *pro me* is understood to be a principle of knowledge that is applied in order to articulate a ‘Werturteil’ concerning God’s relation *pro me*, rather than to make a ‘Seinsurteil’ about God” Ibid., 15.

Denne forandring har at gøre med, hvordan man forstår det subjektive i *pro me*-perspektivets "me".

Medens der i traditionen efter Kant forudsættes, at der her er tale om et transcendentalt subjekt, et "mig" i al almindelighed, så er den bibelsk-reformatoriske forståelse anderledes. I Bibelen og hos reformatorerne er "me" et uadskilleligt fra menneskets gudsforhold.<sup>91</sup> I den teologiske tradition efter Kant gøres "pro me"-perspektivet til et erkendelsesteoretisk princip for subjektiviteten, det selvreflekterende "jeg". Baggrunden for den metodelære, der ligger i Kants og i den efterkantianske fortolkning af *pro me*-perspektivet som et fornuftens værktøj til at skelne mellem, hvilke teologiske udsagn der har eksistentiel betydning for det enkelte subjekt, og hvilke der ikke har, er ifølge Iwand spørgsmålet, om Gud findes (an Deus sit). Hvis Gud eksisterer (hvad vi ikke kan vide, da erkendelsen af Guds eksistens som *Ding an sich* ligger uden for menneskets erkendelsesområde ifølge Kant), så har det de og de konsekvenser for den praktiske fornuft. Denne problemstilling er totalt fremmed for den reformatoriske teologi, og derfor er den moderne tolkning af *pro me*-perspektivet vidt forskelligt fra den reformatoriske.<sup>92</sup> Når Luther taler om Guds væren, kan han ifølge Iwand gøre det med udsagnet "Deum Deum esse!"<sup>93</sup> og en benægtelse af Guds eksistens består i ikke at *ville*, at Gud skal være Gud. En sådan

---

90 "Kant kann sagen: Ich will, dass Got sei, weil mit der Setzung des Daseins Gottes auch sein eigenes Sein im Sinne einer höheren intelligiblen Ordnung bestätigt ist.. das ist die neue Bedeutung, die das pro me jetzt gewinnt und die später Albrecht Ritschl unter dem Begriff des Werturteils im Unterschied zum Seinsurteil in die Theologie einführt. Er glaubte, sich damit in gerader Linie auf Luther und Melanchthon und ihre Ablehnung der 'spekulativen' Theologie berufen zu können. Ritschl hatte einen Vorgänger in Chr. Ferd. Baur, welcher als Schüler Hegels bereits diese Deutung des reformatorischen Glaubens als des Prinzips der Subjektivität vorweggenommen hatte" Hans Joachim Iwand, "Wider den Missbrauch des 'pro de' als methodisches Prinzip in der Theologie," *Theologische Literaturzeitung* 79 (1954), 456.

91 "Meine These geht nun dahin, dass jenes 'pro me', wenn wir es in seinem biblisch-reformatorisches Verständnis begreifen und erfassen wollen, untrennbar hineingehört ind die Erwählung und Rechtfertigung, die uns von Gott in Jesus Christus widerfährt, dass das hier angesprochene 'Ich' nicht dasselbe Ich ist, welches wir im Bereiche der praktischen Vernunft antreffen, sondern das Ich der Erwählung Gottes, welches in der Geschichte Jesu Christi verborgen und festgelegt hat, von mir ergriffen und zum Zentrum meiner Selbst im Glauben gemacht zu warden" Iwand, 455.

92 "Man wird das Ausmass der Wandlung, die sich damit vollzogen hat, nicht in seiner vollen Bedeutung erfassen, wenn man hinzunimmt, dass die Frage: an Deus sit?, die Kants ganzes Denken in dieser Sache bestimmt, für die Reformatoren aus guten Gründen gar nicht existierte" Iwand, 456.

93 Iwand, 456.

*annihilatio Dei* er en tilpasning af Gud til menneskelige ønsker og håb om, hvordan en Gud skal være.

Udsagnet ”Deum Deum esse!” skal ikke ses som en tautologi, men som en underbygning af Luthers korsteologi, hvis pointe netop er at lade Gud være Gud, en vægren mod at lade mennesket skabe Gud i menneskets eget billede. For sagens kerne er, at Luther ser det som et grundlæggende træk ved mennesket, at det ikke *vil* lade Gud være Gud. Hvis mennesket ville det, så ville det være tvunget til anerkende, at sådan som Gud er for mig, *pro me*, således er Gud også for sig selv, altså i Kristus.<sup>94</sup>

Helmer fremhæver i sin brug af Iwands kritik af den efterkantianske ”misbrug” af *pro me*-perspektivet, at forandringen af begrebet indebærer, at man forkaster værensudsagn om Gud og grundlægger teologien på subjektive værdidomme.

Det er også rigtigt, at Iwand peger på dette som en konsekvens af den moderne tolkning af *pro me*-perspektivet, som er i uoverensstemmelse med reformatorerne, fordi man gør det, vi med et kantiansk begreb kan kalde et værensudsagn om Gud, til et erkendelsesteoretisk princip. Men Iwands kritik er i grunden endnu mere alvorlig, end man får indtryk af i Helmers gengivelse. Iwand hævder nemlig, at den moderne brug af *pro me*-perspektivet som den ene af to erkendelsesarter er i direkte modstrid med Luthers forståelse af teologiens henvisthed til åbenbaringen. Det implicerer altså en naturlig teologi.<sup>95</sup> At *pro me*-perspektivet ikke kan bruges som erkendelsesteoretisk princip, uden at man gør vold på dets bibelske og reformatoriske brug, og uden at man bedriver naturlig teologi, viser Iwand ved at inddrage én af de sammenhænge, hvor Luther bruger det.

I nogle disputationstester om troen behandler Luther Kristi gerning på en måde, som umuligt kan bruges som erkendelsesteoretisk værktøj til inddeling i ”subjektive” og ”objektive” gerninger. Det ”subjektive” (at Kristus er død for mine synders skyld) er derimod sat af det ”objektive” (at Kristus er død for hele verdens skyld).

Den forståelse af *pro me*-perspektivet, som Iwand identificerer i teologien efter Kant, skyldes ifølge Iwand A. Ritchl. Den videreføres af

94 ”der Mensch kann nicht wollen, dass Gott Gott ist. Könnte er es wollen, dann müsste er anerkennen, dass Gott auch für ihn – also pro me – so Gott ist, wie er es in sich selbst = in Christo ist” Iwand, 456.

95 ”Bei Kant und der von ihm her inaugurierten theologischen Methodenlehre wird das pro me zum erkenntnistheoretischen Prinzip im Sinne der Subjektivität, des auf seine eigene Existenz zurückgewendeten (re-flektierten) Ich. Das *scheint* zwar zur generellen Unterscheidung zwischen Glaubensurteilen und Seinsurteilen zu führen. In Wahrheit ist es aber der Sieg der natürlichen Theologie und des ihr innewohnenden Formalismus (an Deus sit?), erfochten unter Benutzung des ursprünglich ganz anders gemeinten reformatorischen Vorzeichens” Iwand, 456. Min kursivering.

hans elev W. Hermann og via ham gør den sig gældende i Bultmanns og Gogartens eksistensteologier.<sup>96</sup> Den tendens, som hermed er antydnet, ser Helmer som baggrunden for kristologiens "opslugning" af treenighedsteologien i de moderne fremstillinger af Luthers teologi, som står i gæld til traditionen fra Bultmann. Den vurdering er hun ikke ene om. Ifølge D. Löfgren, som også Helmer citerer, kan der identificeres en tendens til, at man "kristologiserer" alle Luthers treenighedsteologiske udsagn:

"Luthers Trinitätslehre ist in der Lutherforschung allzu wenig beachtet worden, da die Tendenz vorherrscht, alle Aussagen Luthers zu 'Christologisieren'."<sup>97</sup>

### I. 9. c. Forholdet mellem immanent og økonomisk trinitet i det tyvende århundredes fremstillinger af Luthers teologi

Ifølge Helmer er den mest udførlige fremstilling af Luthers treenighedsteologi ved siden af hendes egen, Reiner Jansens historisk orienterede studie fra 1976, også præget af forudindtagethed, som kommer til udtryk i forfatterens anakronistiske brug af skellet mellem økonomisk og immanent treenighed, hvilket Helmer gør opmærksom på er et skel, der først dukker op i protestantiske dogmatikker længe efter Luthers død. Jansen afslører ifølge Helmer sin eksistensteologiske og nykantianske forudindtagethed, når han hævder, at kun den økonomiske treenighed har betydning for troen i eksistentiel forstand, hvorved den immanente treenighed frakendes soteriologisk betydning. Her minder Jansens fremstilling om Althaus' skel mellem "*Dogmenglaube*" og "*Heilsglaube*", og spørgsmålet er, om nedprioriteringen af den immanente treenighed i Jansens gengivelse yder Luthers mange beskrivelser af treenigheden i evigheden (den immanente treenighed) retfærdighed.

---

96 „Vielleicht darf man sagen, dass zum mindesten von A. Ritschl über W. Hermann bis hin zu R. Bultmann und F. Gogarten dieser methodische Gebrauch des pro me als typisch protestantisch geübt und vertreten wird und dass sie von hier aus jene Gleichsetzung dogmatischer = metafysischer Aussagen vollziehen, die sich wie eine nicht zu überschreitende Barriere vor die freie Entfaltung theologischer Begriffsbildung schiebt" Iwand, 454-55. Iwands artikel stammer som nævnt fra 1954, hvilket muligvis kan forklare, at Iwand ubesværet kan putte Gogarten i samme eksistensteologiske kasse som Bultmann. Om Gogartens udvikling, muligvis væk fra Bultmann, se Morten Brøgger, "Friedrich Gogarten i mellemkrigstiden", *Tidehverv* 72, nr. 10 (1998): 204-14, 219.

97 David Löfgren, *Die Theologie Der Schöpfung Bei Luther*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960), 35.

Med hensyn til det distinkt ”nykantianske” i den forudindtaget, som Helmer mener at identificere i lutherforskningen kan man spørge, om sagen nu er så enkel, at det tyvende århundredes lutherforskning, nærmest over en kam, slæbte rundt på uerkendte filosofiske fordomme?

Grundlaget for det skel, som mange har fremhævet hos Luther mellem åbenbaring og spekulation, er, at Luther ser Gud som principielt uerkendelig. Derfor er åbenbaringen nødvendig. Dette er ikke en ”nykantiansk forudindtaget”, men en måde at beskrive det guddommelige på, som kendes i hele kirkens historie. Luther tænker på dette område i forlængelse af traditionen. Det vil sige, at følger man Helmers pointe om en decideret nykantiansk forudindtaget i forskningen, så må store dele af traditionens teologer kunne kaldes (ny)kantianske. Hvad Helmer ikke overvejer er, om Kant og den kantianske tradition på visse områder kunne være påvirkede af den senskolastiske og reformatoriske teologi? Alligevel kan Helmer have en pointe i, at den forlegenhed over den evige eller indre treenighed, som kendetegner megen Lutherforskning, ikke findes hos Luther selv. Hos Luther er skellet mellem immanent og økonomisk treenighed konciperet anderledes end i senere perioders ortodokse dogmatikker eller for den sags skyld moderne systematiske fremstillinger af hans teologi. Helmers synspunkt synes i høj grad at være inspireret af B. Lohse, som da også er en af de forfattere hun henviser til i sin påpegning af det, hun opfatter som lutherforskningens blinde vinkler. Lohse mener, at den systematik, som man har læst Luther med, stammer fra forskerne selv, ikke Luther.<sup>98</sup> Det kommer til udtryk derved, at fremstillinger af Luthers teologi er så forskelligartede, at man kan komme i tvivl, om de handler om den samme person.<sup>99</sup>Lohse nævner i sin gennemgang størstedelen af de mest betydningsfulde fremstillinger af helhedssynet i Luthers teologi, og i dem alle finder han noget utilfredsstillende. Siden 1980’erne, hvorfra Lohses redegørelse stammer, er omfanget af Luther-litteratur kun vokset endnu mere eksplosivt, og en

---

98 Lohse kan siges at gå endnu længere end Helmer i bedømmelsen af sin tids Lutherforskning, som han mener afspejler forskerens egne erkendelsesinteresser på bekostning af den historiske præcision: ”Tatsächlich kann nicht der mindeste Zweifel bestehen, dass die systematisch angelegten Darstellungen von Luthers Theologie eigentlich alle in hohem Masse von der jeweiligen theologischen Ausgangsposition des betreffenden Verfassers geprägt sind” Bernhard Lohse, *Evangelium in der Geschichte: Studien zu Luther und der Reformation: zum 60. Geburtstag des Autors*, red. Leif Grane, Bernd Moeller, og Otto Hermann Pesch (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), 237., 240.

99 ”Die bisherigen Darstellungen von Luthers Theologie unterscheiden sich voneinander so sehr, dass man zuweilen fragen möchte, ob es tatsächlich die Theologie eines und desselben Mensch ist, die jeweils geschildert werden soll” *ibid.*, 239.

fremstilling som den, Lohse giver, ville næppe være mulig i dag. Måske ville den heller ikke være videre interessant, idet Lohses påpegning af, at det videnskabelige objekt altid er påvirket af den, der undersøger, synes at være en ganske korrekt og banal betragtning. Men hvad så? Måske kan man lære det af Lohses fremstilling, at man ikke kan stille sig uden for denne tilsyneladende metodologiske lovmæssighed og tro, at ens egen systematiske fremstilling er fordomsløs, objektiv og neutral.

## I. 10. Sammenfatning: Afhandlingens placering i forskningsfeltet

Som udgangspunkt tilslutter jeg mig i redegørelsen for det forskningsfelt, afhandlingen står i, bedømmelsen af Luthers treenighedsteologi som et underbelyst forskningsemne.

Jeg bruger Elerts lutherfremstilling som et eksempel på en generel tendens til ikke at se treenighedslæren som et oldkirkeligt dogme, som Luther bekender sig til, uden at det har nogen egentlig betydning for Luthers egen teologi. Samtidig påpeger jeg ved at inddrage Prenter, at der allerede i Elerts samtid fandtes modstand mod den bedømmelse, men at denne modstand var en marginal indvending i forhold til tidens generelle bedømmelse, hvis holdning til Luthers treenighedstænkning især kommer til udtryk i lutherforskernes manglende beskæftigelse med dem. Min bedømmelse hviler i så henseende på et *argumentum de silentio*. Man kan sige, at Prenter lagde en tråd ud i lutherforskningen, som først senere forskergenerationer samlede op (blandt andre Ringleben og Beutel).

Helmers fremstilling af Luthers treenighedstænkning er til dato den mest omfangsrige. Fremstillingen er som sagt kendetegnet af en kritisk holdning til den dialektiske teologi, både som den foreligger i den hermeneutiske gren (Helmer kritiserer især Ebeling) og som den tager sig ud hos Barth og i den barthske tradition, det i en sådan grad, at ”*Barthian*” hos Helmer nærmest har karakter af skældsord.

Luther er efter sigende den teolog, der oftest henvises til i Barths *Die Kirchliche Dogmatik*. Trods Barths kritik af Luther og de forskelle mellem Barths og Luthers forståelser af Guds ord, af forholdet mellem guddommelig transcendens og immanens og mellem de to treenighedsteologier i det hele taget, som nærværende afhandling løbende kommenterer, forekommer det ukonstruktivt på forhånd at udelukke, at inddragelsen af Barths lutherlæsninger kunne bidrage til studiet af treenighedstænkningen hos Luther.<sup>100</sup> Barth fastholder det radikale

100 Her tænker jeg blandt andet på Barths karakteristik af det, man vel godt kunne kalde forholdet mellem positivitet og negativitet i Luthers teologiske epistemologi. Kan

åbenbaringsteologiske udgangspunkt, at det i en vis forstand kun er Gud, der kan tale om Gud. Spørgsmålet er, om det ikke kan siges at være en artikulation af en tanke, som også findes hos Luther?<sup>101</sup> Og hvis ikke, hvorfor så ikke? Det afskærer Helmer sig fra at finde ud af i sin håndfaste afvisning af barthsk prægede lutherlæsninger.

Med hensyn til den hermeneutiske gren af den dialektiske teologi, Ebeling-linjen inden for lutherforskningen, kan man spørge, om Helmers kritik får hende til at nedtone noget, som netop spillede en vigtig rolle i disse traditioners lutherbillede, nemlig det, man kan sammenfatte med begreberne *negativitet* eller *brud*?

Helmer synes at følge den tendens i lutherforskningen, der i et opgør med det, som den ser som den dialektiske teologis overbetoning af negationsprincippet i Luthers tænkning, hævder, at negationen udelukkende hører til i den unge Luthers tænkning, og forestillingen om, at et begreb om for eksempel korsteologi kan ses som ramme om Luthers teologi som helhed, er forkert. Den negativitet, som betoningen af korsteologien (sådan som den blev fremstillet af W. v. Loewenich)<sup>102</sup> indebærer, bliver ifølge blandt andre Bayer så at sige modsagt af positiviteten i det, man ser som den ældre Luthers skabelsteologi.<sup>103</sup> Det er i det lys, man skal se Helmers bevidst drilske eller provokerende karakteristik af Luthers treenighedstænkning som herlighedsteologi.<sup>104</sup> Opgøret med den dialektiske

---

man, som Helmer, på forhånd udelukke, at Barth har noget at byde ind med i lutherstudiet?: ”Wenn Luther auf die Krippe von Bethlehem und auf das Kreuz Christi verweist, so sagt er doch damit nicht: hier in dieser Erscheinung höchster Welthaftigkeit als solcher wird direkte Erkenntnis Gottes möglich und wirklich, hier braucht also zwischen dem, was wir sehen, hören und begreifen, und dem, was wir zu glauben haben, zwischen der wahren Menschheit und der wahren Gottheit, zwischen dem terminus ad quem und dem terminus a quo, nicht unterschieden zu werden, sondern gerade damit verweist er doch auf die vollkommene Welthaftigkeit, d. h. aber auf die Verborgenheit des Wortes und damit auf die alleinige Wirklichkeit indirekter Erkenntnis, damit doch wohl auf jene Unterscheidung, auf ihre nie als schon vollzogen, sondern immer als im Vollzug begriffen zu denkende Aufhebung und damit auf die immanente Trinität, auf das ewige Wesen und die ewigen Ratschläge Gottes. Hier, in der humanitas Christi, sollen wir das alles suchen und finden – aber hier eben das suchen und finden – suchen und finden, nicht aber direkt sehen und haben” KD I, 1, 180.

101 Karl Barth, ”Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie”, i *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge* (München: Kaiser, 1924), 156-79.

102 Walther von Loewenich, *Luthers theologia crucis*, 5. udg. (Witten: Luther Verlag, 1967 [1929]).

103 Min redegørelse støtter sig til: Bo Kristian Holm, *Gabe und Geben bei Luther*, Theologische Bibliothek Töpelmann (Berlin [u.a.]: de Gruyter, 2006), 19-47.

104 Helmer, ”Luther’s Theology of Glory”.

teologis angivelige overbetoning af kors og synd, kort sagt negativitet, har i efterhånden mange år været tydelig i lutherforskningen, navnlig repræsenteret af den nyere finske lutherforskning.<sup>105</sup> I en skandinavisk systematisk-teologisk sammenhæng er opmærksomheden på korsets, Guds skjultheds og negativitetens betydning for Luthers teologi i de senere år dog dukket op igen, nemlig i værker af M. Mjaaland.<sup>106</sup> Mjaaland fastholder, at ”det negative” eller ”bruddet” i Luthers tænkning indeholder et systematisk-teologisk potentiale, som ikke bare kan isoleres til en bestemt periode i Luthers liv, men har vedvarende betydning for vores måde at tænke teologisk. Mjaaland gør opmærksom på, at Luther i *De servo arbitrio* (1525) anklager Erasmus for at ”operere med en konstrueret eller ’opdiktet’ Gud, basert på meningsfullhet og konsistens som øverste kriterier.”<sup>107</sup> Luther selv skelner i samme skrift mellem skriftens indre og ydre klarhed, og Luthers pointe er ifølge Mjaaland, ”at tilegnelsen av mening og *indre* klarhet igjen og igjen brytes mod Skriftens *ytre* klarhet, som ofte gjengir et fremmed og paradoksalt bilde av Gud.”<sup>108</sup> Det paradoksale gudsbillede, som Mjaaland her fremhæver, at Luther mener at finde i skriften, er fraværende hos Helmer. Hun beskriver genkommende Luthers konception af den guddommelige bevægelse fra indre til ydre treenighed som noget friktions- eller brudløst. Helmer argumenterer overbevisende for, at treenigheden konciperes som samtale hos Luther, men hvordan kan mennesket høre og deltage i denne samtale? Hvad nu, hvis mennesket i almindelighed erfarer Gud som tavs? Spørgsmålet peger i en retning, som interesserer den ”negativitets-kritiske” Helmer meget lidt, nemlig i syndens retning. For selvom Luther beskriver Gud som sprog og siger, at hele verden er fuld af dette sprog (og dermed af Gud), fastholder han (også sent i forfatterskabet), at ”hele verden er døv (...) de har ører, men hører ingenting.”<sup>109</sup> Forholdet mellem åbenbaringen og sproget under syndens synsvinkel har en helt anden rolle hos L. Grane end hos Helmer:

---

105 Som deler en del af sit anliggende med Bayer. Se Holm, *Gabe und Geben bei Luther*, 42-45.

106 Uden at Mjaaland dog skal ses som tilhørende Ebeling-linjen i lutherforskningen. Marius Timmann Mjaaland, *Systematisk teologi* (Oslo: Verbum Akademisk, 2016), især 38-39; Marius Timmann Mjaaland, *The Hidden God: Luther, Philosophy, and Political Theology*, Indiana Series in the Philosophy of Religion (Bloomington: Indiana University Press, 2016).

107 Mjaaland, *Systematisk teologi*, 38.

108 Mjaaland, 38.

109 WA 46, 495, 1. Se også Bayers udlægning af den pågældende prædiken: Bayer, *Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung*, 97-98.

”Netop *fordi* sproget på forhånd er i stand til at tale om skaberen, bliver det alvorligt, at vi ikke *vil* vide, hvordan han vil være tilstede for os.”<sup>110</sup>

### I. 11. Udviklingen i Luthers teologiske tænkning?

Selvom der kan findes spredte udsagn angående treenighedslæren i Luthers tidlige forfatterskab, er det især i det modne forfatterskab (fra midten af 1520'erne og frem), at Luther beskæftiger sig dybdegående med treenighedstænkningens betydning for gudslæren: For det første bliver tanken om guddommelig selvhengivelse tydeligere, og den får en eksplicit trinitarisk dimension. For det andet øges Luthers beskæftigelse med forholdet mellem treenighedens indre og ydre side, og for det tredje ekspliciterer Luther i sit modne forfatterskab forholdet mellem Det gamle testamente og treenighedstænkningen. At Luthers interesse for treenighedstænkningen overvejende hører til i den senere del af forfatterskabet, er afspejlet i nærværende afhandlings tekstmateriale. At Luthers beskæftigelse med treenighedslæren tiltager både i omfang og hyppighed med tiden, betyder, at studiet af Luthers treenighedstænkning må berøre det i forskningen generelt meget omdiskuterede spørgsmål om udviklingen i Luthers teologi. Et spørgsmål, som i den moderne forskning er kædet sammen med diskussionen om det reformatoriske gennembrud eller den reformatoriske vending eller opdagelse.

Lutherforskere som Bayer og Asendorf har, blandt andet inspireret af E. Bizer,<sup>111</sup> argumenteret for, at Luthers forståelse af Guds ord undergår en markant udvikling fra omkring 1516 op til *De captivitate Babylonica ecclesiae* fra 1520.<sup>112</sup>

110 Leif Grane, ”Om Luthers ontologi”, i *Kristendommen i historien: udvalgte artikler 1950 - 1996* (København: Reitzel, 1997), 87. Første kursivering forf., anden kursivering min.

111 Ernst Bizer, *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, 3. erw. Aufl. (Neukirchen: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1966).

112 Asendorf er overordentlig håndfast i sin inddeling af Luthers teologi i tre faser, eller endog, som som selv kalder det, tre indbyrdes forbundne teologier: ”Als erste Theologie Luthers wird hier die bis in die Römerbriefvorlesung hineinreichende Theologie der exanantio verstanden, wie sie anhand der Untersuchung von O. Bayer anschliessend zu skizzieren ist. Ihr folgt eine zweite, in Stil und Ansatz deutlich unterscheidene, in *De captivitate* entwickelte, auf die *promissio* konzentrierte und immer mehr christologisch und trinitarisch gefüllte Theologie als die in sich gereifte Darstellung von Luthers reformatorischem Durchbruch. Diese aber impliziert bereits eine dritte Theologie, die die inzwischen erreichte Position weiter aufbaut und die bereits die grosse Perspektive auf Luthers spätwerk hin eröffnet. Gemeint ist damit die Weiterführung der *promissio*

Denne forandring, som er så markant, at man ifølge Bayer kan karakterisere den som selve det saglige indhold af den reformatoriske opdagelse, har at gøre med Luthers forståelse af Guds ord og sammenhængen mellem ordet og den troendes frelsesvished: Fra at have forstået Guds ord som del af en sakramental tekstmeditation, som især er centreret om det indre ord, *verbum internum*, en forståelse, som ifølge Bayer er helt på linje med den middelalderlige *humilitas*-teologi, antager *promissio*-begrebet en afgørende betydning hos Luther i årene op mod 1520. Guds forjættelse, *promissio*, knytter sig fra da, ifølge Bayer, til det ydre, tilsagte ord, *verbum externum*, og det er det ydre ord, Luther fra da af forstår troen og trosvisheden som knyttende sig til. Ifølge Bayer kan den rolle, som Guds ydre ord spiller i Luthers teologi efter hans opdagelse af betydningen af Guds *promissio* på vor tids filosofiske præmisser bedst karakteriseres som det, den amerikanske sprogforsker J.L. Austin kaldte en talehandling. Det vil sige, at Guds absolutionsord ikke er et tegn, der henviser til en fraværende sag, men at ordet (tegnet) bringer det, det henviser til (*res*), med sig.<sup>113</sup>

---

aufgrundvdes Protevangeliums aus Gen 3, 15, das erstmals programmatisch in einer Predigt von 1519, also in direkter zeitlicher Nähe zur immer weiter ausformulierten, eigentlich reformatorischen Theologie Luthers steht." Ulrich Asendorf, *Lectura in Biblia: Luthers Genesisvorlesung (1535-1545)*, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 87 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 19.

113 "Luthers reformatorische Entdeckung geschah im Zuge einer tiefdringenden Besinnung auf das Busssakrament, zu der ihn das Ablassunwesen nötigte. Er verstand das priesterliche Absolutionswort: ‚Ich spreche dich los von deinen Sünden!‘ zunächst als eine Sprachhandlung, die etwas Vorhandenes feststellt, als einen deklaratorischen Akt: Der Priester sieht die Reue, nimmt sie als Zeichen der im Absolvenden schon erfolgten, aber ihm nicht bewusstengöttlichen Rechtfertigung, der göttlichen Absolution, und lässt diese als solche in Erscheinung treten; er stellt sie – zur Vergewisserung des Absolvenden – fest. Damit ist das Absolutionswort als Urteil im Sinne einer Aussage verstanden. Luther blieb damit zunächst noch ganz im Rahmen des anriken Sprachverständnisses, vor allem des stoischen, das sich Augustin vererbte und noch heute weithin herrscht. Danach ist die Sprache ein System von Zeichen, die auf Gegenstände oder Sachverhalte hinweisen, oder von Zeichen, die eine Emotion ausdrücken. In beiden Fällen ist das Zeichen – als Aussage oder als Ausdruck – nicht die Sache selbst. Dass das sprachliche Zeichen selbst schon die Sache ist, dass es nicht eine abwesende, sondern eine anwesende Sache darstellt: das war Luthers grosse hermeneutische Entdeckung, seine im strengen Sinne reformatorische Entdeckung (...) Dass das Zeichen selbst schon die Sache ist, besagt im Blick auf die Absolution, dass der Satz ‚Ich spreche dich los von deinen Sünden!‘ kein Urteil ist, das nur feststellt, was schon ist, also eine innere, göttliche, eigentliche Absolution voraussetzt. Das Absolutionswort konstatiert nicht, sondern konstituiert" Oswald Bayer, *Promissio: Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, 2., durchges., um e. Vorw. erw. Aufl (Darmstadt: Wiss. Buchges., [Abt. Verl.], 1989), 5-6.

Bayers hævde af en forandring i Luthers opfattelse af Guds ord som det, der i egentlig forstand betinger hans ”reformatoriske gennembrud”, har været skoledannende.<sup>114</sup> Men påstanden er ikke uimodsagt: L. Grane opfatter Luthers ifølge Bayer så afgørende ændrede opfattelse af Guds *promissio* som blot en teknikalitet (”Technik der Gnade”),<sup>115</sup> og Kjeldgaard-Pedersen forholder sig meget skeptisk til Bayers fremstilling af Luthers reformatoriske gennembrud.<sup>116</sup> Både Holm og blandt andre R. Saarinen tilslutter sig derimod Bayer og kan siges at have gjort brug af og videreudviklet hans (og Seils’) hævde af den tanke om guddommelig

---

114 Holm fastholder, trods en vis tilbageholdenhed, at Bayers hævde af, at der sker en afgørende forandring i Luthers opfattelse af forholdet mellem Guds ord og den troendes frelsesvished op til det reformatoriske gennembrud, er ”unquestionable”: ”Although it seems to be unquestionable that the maturation of Luther’s theology depends on a stressing of the divine self-giving, which occurs simultaneously with the underlining of ’Heilsgewissheit’, a certain inaccuracy is observable concerning the gifts from God. Identifying the gifts from God with something unidentical with God emphasizes the forensic aspects of justification and the quadriga of sacrifice. On the contrary, when the gifts from God are understood as aspects of God’s self-giving, the ontological aspects of are similarly strengthened” Bo Kristian Holm, ”Justification and Reciprocity. ’Purified Gift-Exchange’ in Luther and Milbank,” in *Word-Gift-Being: Justification-Economy-Ontology*, ed. Bo Kristian Holm and Peter Widmann, Religion in Philosophy and Theology, Bd. 37 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 108-9.

115 Leif Grane, *Modus loquendi theologicus*, (Acta theologica Danica) (Leiden: Brill, 1975), 148. Samme sted karakteriserer Grane den af Bizer hævdede modsætning mellem den unge Luthers *humilitas*-teologi og den modne Luthers ”reformatoriske” forståelse af ordet som ”eine blosse Einbildung”, en vurdering, som Holm er eksplicit uenig i: Holm, *Liv & lov. Luthers forståelse af det kristne menneske undersøgt i lyset af udfordringen fra den nyere Pauluseksege*, 26.

116 Ifølge Bayer medfører Luthers nye forståelse af Guds ord op mod 1520 en forandring i Luthers opfattelse af forholdet mellem lov og evangelium. Kjeldgaard-Pedersens primære anke mod Bayer går på hans efter Kjeldgaard-Pedersens opfattelse mangelfulde tekstanalyser til belysning af sine grundlæggende påstande: ”Die Frage der Heilsgewissheit zieht somit für Bayer den Trennungsstrich zwischen vorreformatorischer und reformatorischer Theologie bei Luther (...) Die Auffassung des Verhältnisses zwischen Gesetz und Evangelium wird nach Bayer von dieser ”Wende” grundlegend berührt, doch im Gegensatz zur Bizerschen Untersuchung enthält Bayers Arbeit keine ausführlichen Analysen, die dies beleuchten konnten” Steffen Kjeldgaard-Pedersen, *Gesetz, Evangelium und Buße*, (Acta theologica Danica, 16) (Leiden: Brill, 1983), 353. ”Zu Bayers Behauptung von der veränderten Auffassung des Verhältnisses zwischen Gesetz und Evangelium lässt sich schon allein deshalb nur schwer Stellung nehmen, weil er kein eigentlichen Beweis dafür erbringt” Kjeldgaard-Pedersen, 354. ”Das *promissio* und *fides* gegen 1520 immer stärker betont werden, das wusste man auch bereits vor Bayer. Die Untersuchung der Belegstellen Bayers lässt es weniger wahrscheinlich erscheinen, dass hier eine ’Wende’ vorliegt, die einen völligen Umbruch bedeutete” Kjeldgaard-Pedersen, 369.

selvhengivenhed i ordet (og det guddommelige ords forandrede semiotiske status fra ren *significatio* af en fraværende *res* til "bærer" af det betegnede), som ifølge Bayer præger Luthers teologi efter hans reformatoriske gennembrud. Seils, Saarinen og Holm har således argumenteret for, at der mod slutningen af 1520'erne sker en meget tydelig forandring i Luthers udsagn om Guds selvhengivenhed, hvilket blandt andet kommer til udtryk i nadverskriftet *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* fra 1528<sup>117</sup> og *Der grosse Katechismus* fra 1529. Ifølge Holm kan denne forandring beskrives som en udvikling fra at tale om Gud som giver "af noget" til at være giver "af sig selv".<sup>118</sup> I to skrifter fra slutningen af 1520'erne beskriver Luther Guds forhold til mennesket og verden som trinitarisk selvhengivelse. Dette står ifølge Holm i kontrast til Luthers terminologi tidligere i forfatterskabet.<sup>119</sup>

I den diskussion om Luthers reformatoriske vending, som Bizer og Bayer i sin tid gav anledning til, var et af stridsspørgsmålene, om

---

117 Seils, "Die Sache Luthers"; Risto Saarinen, "Theology of Giving as a Comprehensive Lutheran Theology", i *Transformations in Luther's theology: historical and contemporary reflections*, red. Christine Helmer og Bo Kristian Holm, Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd. 32 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011), 141-59; Holm, "Justification and reciprocity. 'Purified Gift-Exchange' in Luther and Milbank".

118 Bo Kristian Holm, "Justification and Reciprocity. 'Purified Gift-Exchange' in Luther and Milbank," in *Word-Gift-Being: Justification-Economy-Ontology*, ed. Bo Kristian Holm and Peter Widmann, Religion in Philosophy and Theology, Bd. 37 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 108-9.

119 Det er ifølge Holm i *Ein klein Unterricht, was man in den Evangeliiis suchen und gewarten soll*, Luther første gang anvender gave-terminologien, og her er den eksklusivt knyttet til Kristus, ligesom tanken om Kristus som Guds gave spiller en afgørende rolle i andre Luther-skrifter fra begyndelsen af 1520'erne: "Das hewbtstück und grund des Euangelij ist, das du Christum tzuuor, ehe du yhn tzum exempel fassist, auffnehmist unnd erkennist alß eyn gabe und geschenck, das dyr von gott geben und deyn eygen sey, alßo das, wenn du yhm tzusihest odder hoerist, das er ettwas thutt odder leydet, das du nit tzweyffellst, er selb Christus mit solchem thun und leyden sey deyn, darauff du dich nit weniger muegist vorlassen, denn alß hettistu es than, ia alß werist du der selbige Christus. Sihe, das heyst das Euangelium recht erkennen" WA 10 I. 1, 11, 12-19. I sin beskæftigelse med forandringen i Luthers gaveterminologi adresserer Holm en klassisk diskussion inden for Luther-forskningen, som handler om, hvorvidt retfærdiggørelseslæren skal ses som udelukkende forensisk, eller om den også er "reel"/ontologisk. Ses Guds gaver som noget andet end Gud selv, er der større potentiale for en rent forensisk forståelse af retfærdiggørelsen, medens forståelsen af Gud som giver af "sig selv" i retfærdiggørelsen, som, ifølge Holm, tiltager i Luthers senere skrifter, giver bedre betingelser for også at se retfærdiggørelsen som ontologisk. Se Bo Kristian Holm, *Gabe und Geben bei Luther*, Theologische Bibliothek Töpelmann (Berlin [u.a.]: de Gruyter, 2006), 208; 225.

forandringen i Luthers terminologi skyldtes, at hans teologi forandrede sig og blev til noget sagligt set helt nyt, eller om Luthers øgede beskæftigelse med begreberne *promissio* og *fides* skyldtes, at de historiske omstændigheder, Luther stod i, blot nødvendiggjorde at tale om disse ting på en anderledes måde end tidligere.<sup>120</sup> Det samme spørgsmål kan man stille i henseende til forandringen i Luthers beskrivelser af den guddommelige selvhengivelse: Det er åbenlyst, sådan som blandt andre Holm har vist, at Luther i de to skrifter fra slutningen af 1520'erne beskriver den guddommelige selvhengivelse anderledes, end han eksempelvis gør i *Ein klein Unterricht, was man in den Evangeliiis suchen und gewarten soll*.<sup>121</sup> Men skyldes det en saglig vending i Luthers opfattelse af den guddommelige selvhengivelse? Hvis man mener, at den tidlige Luther opfatter Gud som giver af "noget" (som ikke er identisk med hele den guddommelige væren), må man kunne vise, hvad det er, den guddommelige selvhengivelse består i, hvis ikke Gud selv.

En anden forklaring på den af blandt andre Holm identificerede eksplicitering af den guddommelige selvhengivelses trinitariske og ikke udelukkende kristologiske dimension mod slutningen af 1520'erne kunne være, at Luther på grund af omstændigheder i samtidens teologi finder det formålstjenstligt at lægge vægt på treenighedslæren. Altså at forandringen i Luthers tale om den guddommelige selvhengivelse, med Granes ord i diskussionen med Bayer, er mere "teknisk" end egentlig "teologisk".

---

120 Jf. Kjeldgaard-Pedersens bekrivelse af diskussionen: "Unbestreitbar ist wohl, dass Luther während des Streites im die 95 Ablassthesen auch zu neuen Formulierungen vorstösst und dass der historische Wendepunkt, den der Ablasstreit darstellt, auch den Anstoss zu einem, wenn man so will, theologischen Wendepunkt oder sogar mehreren abgibt. Die Frage ist jedoch, wie man das bewerten soll. Handelt es sich darum, dass die historische Situation zu bestimmten Formulierungen darüber führt, wie die Gnade dem dem Menschen zuteil wird, oder handelt es sich um einen völlig neuen theologischen Ansatz?" Kjeldgaard-Pedersen, *Gesetz, Evangelium und Buße*, 353.

121 Luther er tilsyneladende selv af den opfattelse, at der kan iagttages en forandring i hans teologi på et tidspunkt i 1520'erne, idet han i slutningen af *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis*. anbefaler, at hvis man ønsker at supplere, hvad han siger om sit teologiske standpunkt i denne kortfattede bekendelse, skal man *især* beskæftige sig med de skrifter, der er udkommet inden for de forudgående fire til fem år: "Das ist mein glaube, denn also gleuben alle rechte Christen, Und also leret uns die heilige schrifft, Was ich aber hie zu wenig gesagt habe, werden mir meine buechlin gnugsam zeugen geben, sonderlich die zu letzt sind ausgangen ynn vier odder funff iaren." WA 26, 509, 19-22.

Diskussionen varer ved,<sup>122</sup> og heller ikke nærværende afhandling vil give nogen endegyldige svar. Her er blot positionerne i diskussionen om udviklingen i Luthers gudslære skitseret, og svarene på, om Luthers øgede beskæftigelse med treenighedslæren i forfatterskabets modne fase skyldes en saglig forandring eller udefrakommende historiske omstændigheder, vil søges holdt åbne.

---

122 I Danmark blandt andet i diskussionen mellem Kjeldgaard-Pedersen og Holm: Steffen Kjeldgaard-Pedersen, ”Socialantropologisk prokrustesseng?”, *Dansk Teologisk Tidsskrift*, nr. 4 (2000): 281-96. Bo Kristian Holm, ”Afkaldets begrænsning. Replik til Steffen Kjeldgaard-Pedersens artikel ‘Socialantropologisk prokrustesseng?’”, *Dansk Teologisk Tidsskrift*, nr. 4 (2000): 296-303.

## DEL II Luthers treenighedstænkning

### II. 1. Luthers spredte beskrivelser af de trinitetsteologiske implikationer af Guds ord

Jeg har beskrevet afhandlingens arbejde med Luthers treenighedstænkning som tagende udgangspunkt i Luthers beskrivelser af Guds ord som en immanent, guddommelig kommunikation. Sådan beskriver Luther Guds ord mange steder i sit forfatterskab, uden at tanken nødvendigvis udfoldes systematisk. For at demonstrere, hvor udbredt konceptionen af Guds ord som samtale er hos Luther, fremstiller jeg her en række citater af Luther, hvor denne opfattelse af Guds ord antydes. Citaterne tjener som indkredsning af en treenighedsteologisk konception, som udfoldes systematisk af Luther i de treenighedsteologiske skrifter, som behandles i II.3 – II.9.

Hos Luther er treenighedsteologien uløseligt knyttet til Guds selvåbenbaring i sit ord, og i selvåbenbaringen i ordet findes menneskets eneste mulighed for at vide noget om Gud.

Som det hedder i femte punkt i Luthers *Von der Freiheit eines Christenmenschen* fra 1520, så kan menneskesjælen undvære alt undtagen Guds ord, ved hvilket mennesket får skænket alt godt i overflod.<sup>123</sup> Hertil kan føjes den centrale placering, som ordet har for Luthers prædikenforståelse<sup>124</sup> og for hans sakramentsteologi. I prædikenen såvel som i sakramenterne er det Gud selv, der virker i sit ord. Guds ord fremstilles i det tyvende århundredes systematiske fremstillinger af Luthers teologi overvejende i dets udadrettede dimension, nemlig i henseende til retfærdiggørelseslæren. Men det er ikke udtømmende. Guds gerning over for eller med mennesket i det ydre ord beskrives af Luther som forbundet

---

123 ”So müssen wir nu gewiß seyn, das die seele kan allis dings emperen on des worts gottis, und on das wort gottis ist yhr mit keynem ding beholffen. Wo sie aber das wort hatt, ßo darff sie auch keyneß andern dings mehr, sondern sie hat in dem wort gnugde, speiß, freud, frid, licht, kunst, gerechtickeit, warheyt, weyßheyt, freyheit und allis gutt ueberschwenglich” WA 7, 22, 9-14.

124 Prædikenen henviser ikke til Guds ord, den *er* Guds ord: „Dan ehr spricht: meine predigt ist eine treffliche gabe, und der welt reichtumb und hehrlickeit seindt eittel dreck dargegen. Lieber, lass das ein schatz sein, das gott mit dir in dein leiblich ohr redet, und fheilet allein doran, das wir diese Gabe nicht erkennen. Dan ich hore wohl die predigt, aber wer redet? Der pfarherr? Nicht also, du horest nicht den pfarherr. Die stimmist wohl sein, aber das wortt, das ehr fhuret oder redet, das redet mein Gott” WA 47, 229, 27-33.

med en indre, evig relationalitet, en trinitarisk kommunikation, og det er denne indre, evige relationalitet, mennesket møder i tiden i Guds ydre ord. Som det hedder i en prædiken over Joh 1-2 fra 1537/38:

Also hat Gott auch in Ewigkeit in seiner Maiestet und Göttlichem wesen ein wort, rede, gespreche oder gedancken in seinem Göttlichen Herten mit sich selber allen Engeln und Menschen unbekant, das heisst sein wort, das von ewigkeit in seinem Veterlichen Herten inwendig gewest, dadurch GOTT geschlossen hat Himmel und Erden zu schaffen. Aber von solchem willen GOTTES hat nie kein Mensch gewust, bis so lange dasselbige Wort fleisch [Joh. 1, 18] wird, und verkuendiget uns, wie hernach folget: 'der Son, der im Schos des Vaters ist, hats uns offenbaret'.<sup>125</sup>

Guds ord beskrives flere steder som lig Guds eget nærvær. Guds ord henviser ikke til noget fraværende, for hvor Guds ord er, der er Gud selv.<sup>126</sup> Guds ord, som mange steder beskrives som Guds totale hengivelse,<sup>127</sup> bliver som nævnt genkommende beskrevet relationelt af Luther. Et eksempel er en prædiken fra 1537, hvor Luther udlægger Joh 1,18, (hvor det hedder, at Kristus, den enbårne, som selv er Gud, er i "Faderens favn" og er blevet Faderens talk):

Diesem Bilde nach gehet Gott auch in seiner Majestet, in seiner Natur Schwanger mit einem wort oder gesprech, das Gott in seinem Göttlichen wesen mit sich selber hat.<sup>128</sup>

Her bruges ordet synonymt med den samtale, som Gud har i sit indre med sig selv. Tilsvarende i en tidligere prædiken over Joh 1, 1-17 fra Julepostillen 1522, hvor det om Guds ord hedder:

"Es ist eyn wortt, das er ynn sich selv spricht unnd ynn yhm bleybt, nymer von yhm gesundert wirt. Drumb nach des Apostols gedancken müssen wyr also dencken, wie gott mit yhm selv tzu sich selv rede unnd eyn wort von sich selv laß ynn yhm selv, aber dasselb wortt sey nit eyn lediger wind odder schall, sondernn bring mit sich das gantz weßen gotlicher natur."<sup>129</sup>

---

125 WA 46, 544, 3-10.

126 "O magna gloria patris propter hoc verbum. Auro ornantur reliquiae sanctorum, sed hic pater ornatus est verbo dei. Si verbum adest, adest et deus ipse. Si deus ipse vel voluntas eius adest, adest et tota divinitas" WA 16, 491, 4-7.

127 For eksempel i en prædiken over Johannesprologen fra 1538 : „So saget nu S. Joannes, das in Gott ein Gesprach oder Wort sey, das neme den gantzen Gott ein und sey Gott selber und sey fur allen Creaturn" WA 46, 546, 23-24.

128 WA 46, 545, 6-7.

129 WA 10 I, 1, 186, 12-16.

Her udlægges ordet også som noget, Gud ”har” i sit indre, nemlig igen et ord i betydningen en samtale med sig selv. Guds ord beskrives altså ikke udelukkende af Luther som en Guds meddelelse til troen, men som noget, der har en forbindelse med, hvem Gud er ”for sig selv”. Med O. Bayers formulering: Guds ord forstås af Luther som ydre udtryk for Guds indre væsen.<sup>130</sup> Denne tanke finder man i en prædiken fra 1532, hvor Guds trinitariske væren beskrives som forbundet med hans tale:

”in aeternum hat Gott sich selber angesehen in seinem ewigen Gottlichen wesen und hat sich selber bildet und von sich selber sprochen, wer er were: Was bin ich denn? und das selbig ausmalen vel deuten ist filius dei, qui est deus in aeternum, nisi quod pater non est bild, sed filius. Ubi sic se ausgesprochen in ewigkeit, hat er ein wort gesprochen, redt und lacht, et secutum gedancken, quod fuit spiritus”<sup>131</sup>

Hver af treenighedens personer er lige guddommelige, der er ingen tegn på subordinationistisk tankegang i citatet. Men personerne er forskellige i deres indbyrdes forhold: Faderen er Gud som taler, og Sønnen er Gud som talt. Helligånden bliver til i eller ved denne samtale (quod fuit spiritus).

Også andre steder beskrives Ånden, som J. Ringleben har gjort opmærksom på, som livgiver i den samtale, der finder sted, når Faderen skaber ved at udtale ordet (Sønnen).<sup>132</sup> Sønnens rolle i den evige, indre guddommelige samtale beskrives genkommende som det ord, som Faderen taler.<sup>133</sup> Med disse citater er forbindelsen mellem Guds ord og treenigheden

---

130 „Wie Gott in sich selbst Gespräch ist und kraft dessen für uns zu uns spricht, bringt Luther mit diesem Lied [Nun freut euch, lieben Christen g'mein] als Drama zur Sprechere” Oswald Bayer, *Aus Glauben Leben* (Stuttgart: Calwer Verl., 1984), 60.

131 WA 36, 412, 26-31.

132 ”Im Anschluss an Ps 33, 6 konnte man das Verhältnis der trinitarischen Personen auch so bestimmen, dass der Vater Mund, der Sohn Wort, der Geist aber Atem sei” Joachim Ringleben, *Gott Im Wort*, Hermeneutische Untersuchungen Zur Theologie 57 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 79. Ringleben uddyber: ”In gewisser Weise ist der H. Geist also immer auch Zuhörer des Vaters. Diese dimension hat Luther im Kontext der angeführten Stelle [WA 28, 51, 25f] noch besonders akzentuiert; er interpretiert das von Joh 16, 13 angedeutete innergöttliche nämlich so: ‚und setzet einen Predig stul, da beide ist, der da redet, und der da zu horet, Machet den Vater zum Prediger, den Heiligen Geist aber zum Zuhörer ... Der Glaube uns alhie uber alle Creatur hin faren Und nicht hafften mit gedancken an leiblichen predigen und zuhören, Sondern ein wesentlich predigen, Wort und hören fassen‘ (WA 28, 51, 18-25). Damit ist nicht weniger gesagt, als dass die Predigt des Wortes Gottes insofern selber Wort Gottes ist – praedicatio verbi divini est verbum divinum! –, als sie in Gottes dreieinigem Wesen gründet” Ringleben, 79.

133 Blandt andet i en prædiken over Johannesprologen fra 1538, hvor Sønnen identificeres som det ord, Faderen taler med sig selv: ”Es ist des vaters wort, Damit der Vater sich selber sprecht, (...) es ist gottes wort von ewigkeit mit gott gesprochen” WA

antydnet: I sit ord henvender den treenige Gud sig til mennesket og tilbyder at være dets gud i et sprog, som mennesket kan forstå.<sup>134</sup> Guds ord er i den forstand en direkte henvendelse, og det er ved ordet, at Gud i Ånden skaber troen i menneskehjertet.<sup>135</sup> Det har også betydning for Luthers beskrivelse af bønne: Luther kan definere bønne som det, at mennesket først hører Guds ord som forjættelse (”*promissio*”) og som lovens tiltale (”*praeceptum*”): ”Hoc sit fundamentum: Promissio et praeceptum.”<sup>136</sup> Menneskets gensvar i bønne består i en ”tilbageoverlevering” af ordet til Gud.

I de ovenstående citater er afhandlingens tematik antydnet: At det ord, som lyder udadtil, har en indre side, hvor det forstås som samtale i Gud. Dermed er også antydnet, at treenigheden ikke er en ligegyldig eller uvedkommende doktrin i Luthers teologiske tænkning, men at han på trods af sin umiddelbare polemik imod de begreber (trinitet/trefoldighed), som i traditionen bruges om treenigheden, opfatter Gud som en levende, treenig, kommunikerende relationalitet.

## II. 2. Mulighedsbetingelser for udsagn om treenigheden ifølge *Disputatio Magistri Petri Hegemon 1545*

Som jeg vender tilbage til flere gange i afhandlingens løb, forholder Luther sig kritisk over for en treenighedsteologi, der tager udgangspunkt i ”spekulation” eller ”filosofien” over gudsbegrebet. Luther argumenterer i stedet for, at treenighedstænkningen må tage udgangspunkt i åbenbaringen. Det kommer måske tydeligst til udtryk i *Disputatio Magistri Petri Hegemon* (1545), hvor Luther beskæftiger sig med mulighedsbetingelserne for menneskelige udsagn om treenigheden.<sup>137</sup>

---

46, 536, 11-15.

134 WA 38, 365, 16-17.

135 WA 46, 422, 1.

136 WA 34, I, 381, 20-21.

137 For en redegørelse for disputationsgenren henviser jeg til V. Leppin: ”Die mittelalterliche Universität hatte neben der auf rezeptive Erfassung angelegten Vorlesung auch ein diskursives Medium entwickelt: die Disputation. Nach in der Regel klar definierten Verfahren wurden in ihr Streitfragen vorgelegt, mögliche Antworten erwogen und schliesslich Entscheidungen vorgenommen” Leppin, V. ”Disputation/Disputationen” i *Das Luther-Lexicon*, herausgegeben von Volker Leppin und Gury Schneider-Ludorff, (Regensburg: Bückle und Böhm, 2014). Helmer forklarer Luthers beskæftigelse med treenigheden i de sene disputationer selvbiografisk: ”The last years of Luther’s life are marked by a passionate resurgence of the theme of eternity. Some of the most moving sermons preached on the resurrection (1. Cor. 15:35-58), and

De teser, som Petrus Hegemon disputerer over, er forfattet af Luther, og de første sytten handler om treenigheden.

I den syttende, konkluderende tese afvises fornuften og filosofien som erkendelsesveje til ”*rebus maiestatis*”:<sup>138</sup> Det er Gud selv, der åbenbarer sig som treenig, men ikke for fornuften, som er blindet af synden.<sup>139</sup> Sønnen må derfor bringe Guds billede og derigennem fjerne synden fra mennesket.<sup>140</sup> Det er i Sønnen, Gud ”rækker sig” gennem kødet.<sup>141</sup>

Hermed er den epistemologiske baggrund for Luthers udlægning af treenigheden angivet: Refleksionen over treenigheden er ikke initieret ved fornuften, men ved åbenbaringen.

Hvad er det så, Gud i Sønnen ”rækker ud” og åbenbarer om sig selv? Disputationens første tese tager udgangspunkt i 1 Kor 1, 24: Kristus som Guds kraft og visdom. Spørgsmålet er, om disse prædikater kan udsiges om alle treenighedens personer, og Luther svarer, at *troen* ikke skelner.<sup>142</sup> At det, der udsiges om én person i guddommen, kan udsiges om dem alle tre, skyldes, at de guddommelige personer grunder i samme substans. Personerne har ikke deres væren ved sig selv, men i kraft af delagtigheden i den guddommelige substans. Personbegrebet Fader, Søn og Helligånd er funderet i den guddommelige ”*communia*”, og skilles de derfra, splittes treenigheden i triteisme.<sup>143</sup>

De guddommelige personer står i en relation til hinanden, og denne relation kalder Luther ”*res*”. *Res* er substansen.<sup>144</sup> Det er således ikke forholdet mellem personenerne, der skaber guddommen, men det er guddommen, der muliggør forholdet. Det er guddommen, der i kraft af guddommeligheden er substansen, der kan være treenig. Det er ikke de tre

---

the trinitarian-doxological tenor of the last hymn he composed, unveil Luther’s longing for the comfort of eternity in a context of personal tragedy, illness and frustration” Helmer, *The Trinity and Martin Luther: A Study on the Relationship between Genre, Language and the Trinity in Luther’s Works 1523-1546*, 57.

138 ”Summa, per rationem et philosophiam de his rebus maiestatis nihil, per fidem vero omnia recte dici et credi possunt.” WA 39 II, 340, 12-13.

139 ”Peccatum enim excaecavit naturam humanam” WA 39 II, 340, 27.

140 ”Quod fieri non potuit, nisi ipse per suam personam, qui est imago Dei, peccatum (quod mortis est regnum et victoria) tolleret a nobis.” WA 39 II, 340, 25-26.

141 ”Ut, quia in Filio ostensa est per carnem sapientia et virtus Dei, tribuitur ei sapientia et virtus Dei.” WA 39 II, 339, 20-21.

142 ”Non patitur fides” WA 39 II, 339, 12.

143 ”Etiamsi communia nonnunquam ad discernendas et manifestandas personas de ipsis dicantur, quae vocant attributa.” WA 39 II, 339, 18-19.

144 ”In divinis relatio est res, id est, hypostasis et subsistentia. nempe idem, quod ipsa divinitas; tres enim personae, tres hypostases et res subsistentes sunt.” WA 39 II, 340, 3-5.

personer, der konstituerer guddommen.<sup>145</sup> Personerne er altså et relationsbegreb. Denne relation består ikke ved, at personerne er underordnet hinanden, men ved, at Gud "føder" Gud.<sup>146</sup> Det skal ikke forstås sådan, at det er guddommens væsen, der fødes, men relationen mellem personerne, der sættes.<sup>147</sup> Heri ligger subordinationstankens umulighed. For da alle tre personer i guddommen er Gud, ville den eller de underordnede personer ikke være guddommelige, og så ville treenighedsbegrebet være absurd.<sup>148</sup>

Luther konkluderer på den baggrund, at hver af de guddommelige personer eksisterer ved sig selv i evigheden, og ingen af de tre personer har begyndelse eller ende.<sup>149</sup>

## II. 3. Guds selvforhold og forhold til mennesket. *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* 1523

### II. 3. a. Introduktion

I moderne treenighedstænkning er det, som jeg har været inde på flere gange, et tilbagevendende diskussionsemne, om en "klassisk teistisk" gudstanke implicerer tanken om, at Gud evner at forandre sig, eller om gudstanken er baseret på en såkaldt substansmetafysik, som umuliggør en sådan forandring. I denne dikotomi, som blandt andet kommer til udtryk i T. Peters' fremstilling af moderne systemtisk-teologiske konceptioner af gudslæren,<sup>150</sup> opereres der med et modsætningsforhold mellem, at Gud er "apatisk", og det, at Gud er i stand til at lade sig påvirke af menneskets lidelse. Argumentet kan sammenfattes således, at hvis Gud ikke er i stand

---

145 "Relatio hic non arguit distinctionem rerum, sed res distinctae probant esse relationem." WA 39 II, 340, 6-7.

146 WA 39 II, 370, 9.

147 "Essentia non generat, sed persona" WA 39 II, 370 12-13.

148 Est argumentum Magistri, an Deus generet Deum. Si essentia generat, tunc aut se aut alium generat; si se, tunc est absurdum; WA 39 II, 370, 3-4.

149 "Deus Pater existit a se ipso ab aeterno, Filius existit a se ipso ab aeterno, Spiritus sanctus existit a se ipso ab aeterno, non habent principium neque finem" WA 39 II, 398, 9-13.

150 Se blandt andet Ted Peters, *God as Trinity*, 32: "If God is not capable of change or becoming, it would seem that God could not be affected by the world. Even the suffering of its creatures could not elicit divine sympathy. God would be apathetic, unable to feel the pain of others. In addition, human freedom seems to be rendered superfluous because it would make no difference whether I love God or not".

til at forandre sig, så er Gud heller ikke i stand til at lade sig påvirke af verden eller mennesket. Gud ses altså enten som en om sig selv sluttet enhed, eller også bliver Gud til den, han er, gennem interaktion med det, der ligger uden for Gud.

Spørgsmålet er imidlertid, om denne dikotomi kan rummes inden for den teologiske tænkning, der kommer til udtryk i *Nun freut euch, lieben Christen g'mein*, eller om den teologi, der kommer til udtryk i salmen, tværtimod sprænger dikotomien?

Her beskrives Gud på den ene side som trinitarisk relation ”i himlen”, men på den anden side beskrives Guds medlidenhed med det lidende menneske, og i salmens sidste del skildres en udveksling mellem det transcendent og det immanente. Denne udveksling foregår mellem Kristus og mennesket, idet salmen beskriver, hvordan Kristus tager menneskets lidelse på sig og samtidig skænker mennesket sin frelse. På den baggrund bliver det oplagt at spørge, om salmen skildrer en forandring i Guds væsen, foranlediget af menneskets lidelse, eller om salmen snarere skildrer en bevægelse i den treenige Guds væren, som ikke indebærer forandring, men tværtimod den bevægelighed, som salmens treenighedstænkning kan ses som en artikulation af?

Min læsning af salmen er drevet af ønsket om at finde ud af, hvad den meddeler om forholdet mellem foranderlighed og bevægelighed i Gud, om forholdet mellem Guds evighed og hans inkarnation i tiden og af dens beskrivelse af Gud som samtale og forholdet mellem Gud og menneske som kommunikation. Beskriver salmen en Gud, der er fjern fra mennesket, sådan som en substansbaseret gudsopfattelse i gængs moderne treenighedsteologi siges at være, eller beskriver salmen en Gud, der på én gang, som treenig, er ”selvtilstrækkelig” på en måde, som godt kan kaldes substansbaseret, og som samtidig handler ud fra en påvirkning fra menneskets lidelse?

Den problematik, jeg her har skitseret, genfindes i O. Bayers og C. Helmers forskellige tolkninger af *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* (Helmer tolkning er delvis udformet som en kritik af Bayers). Denne uenighed går på, om salmen beskriver en forandring i Gud, afstedkommet af menneskets (salmens jeks eller ”salmedigterens”) klage, eller om sagen forholder sig anderledes.

At min fremstilling af *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* er placeret her i begyndelsen af afhandlingens anden hoveddel, er der flere årsager til:

I salmen udfoldes forholdet mellem mennesket og den treenige Gud på en måde, som viser nogle generelle og tilbagevendende elementer i Luthers treenighedstænkning. Salmen beskriver Gud som treenig ”i evigheden”. Forholdet mellem Faderen og Sønnen beskrives som en kommunikation, og

salmens beskrivelse af en ”glædelig udveksling”.<sup>151</sup> Desuden beskriver salmen hver persons særegne gerning i frelsesøkonomien samtidig med, at den gennemgående samtalestruktur understreger enheden i denne differens.

### II. 3. b. Salmens narrativ

*Nun freut euch, lieben Christen g'mein* indeholder ti strofer. I den første strofe taler et kollektivt vi, den kristne menighed, som indbyrdes opfordrer til glæde. Strofen er nærmere bestemt menighedens opfordring til glæde over, hvad Gud har udrettet over for mennesket, og hvad det er, Gud har gjort, bliver yderligere beskrevet i det tilbageblik, som de følgende strofer udgør.<sup>152</sup>

I anden til og med sjette strofe fortæller et jeg (”salmedigteren”) i tilbageblik (jf. verbernes tempusformer), at han var fanget i synden, og hvordan den treenige Gud reddede jeget ud af dette fangenskab. Begyndelsen på denne fortælling kommer som sagt i anden strofe, hvor jeget siger, at djævelen havde taget det til fange, og at det var fortabt til døden (vers 1-2). Synden plagede jeget dag og nat (vers 3). Jeget beskriver sig selv som født i synd (vers 4) og det faldt stadig dybere ned i synden

---

151 Jf. de allerede citerede passager (I.8.j.) hos Jenson og Schwöbel om menneskets medinddragelse i den guddommelige kommunikation. Jenson, ”The Triune God”, 176; Schwöbel, *Gott im Gespräch*, 453. Som Holm har vist, er tanken om glædelig udveksling, som er kendt fra romermessen, et tilbagevendende motiv i Luthers udlægninger af tonaturlæren som *communicatio idiomatum*: ”The intimate connection between *communicatio idiomatum* and both the marriage metaphor and the ’joyous exchange’ has been demonstrated by several scholars. These two additional figures emphasize the communicative dimension in the *communicatio idiomatum*, and they seem to be a logical development of the earlier reference to this figure in *Dictata* [super psalterium, 1513-1516] and *Lectures on Romans*. Of some interest in this respect is the fact that, for the first time, Luther explicitly refers to the ’joyous exchange’ in *De libertate Christiana* from 1520, although he was familiar with the term due to the

th  
Roman liturgy, where it was the topic for the Antiphon on the 8<sup>th</sup> day of Christmas – a fact that a remarkably large proportion of theological scholars have failed to notice. The Antiphon celebrates the twofold meaning of incarnation: Christ’s giving of his divinity, and His reception of man’s humanity.” Holm, ”Justification and reciprocity. ’Purified Gift-Exchange’ in Luther and Milbank”, 104-5.

152 Nv frewt euch lieben Christen gmeyn vnd last vns frolich springen,  
Das wyr getrost vnd all ynn eyn  
Mit lvst vnd liebe singen  
Was Gott an vns gewendet hat  
Vnd seyne susse wunder that,  
Gar thewr hatt ers erworben.” WA 35, 422, 22-423,5.

(vers 5). Det var intet godt ved jegets liv (vers 6), og synden havde besat det (vers 7).<sup>153</sup> I strofe to har vi således at gøre med en eksplicit henvisning til arvesynden, idet synden knyttes til undfangelsen: ”darynn ich war geporen”.

Jegets tilstand, før Gud frelste det, uddybes yderligere i den tredje strofe. Der bliver som sagt henvist til arvesynden i den foregående strofe, og i denne tredje strofe udfoldes arvesyndens konsekvenser: Her hedder det, at jegets gode gerninger intet nyttede (vers 1), og at de var fordærvede (vers 2). Jegets frie vilje hadede Guds dom (vers 3), og viljen beskrives som død over for det gode (”Er war zum gutt erstorben”) (vers 4). Angsten drev jeget til fortvivlelse (vers 5), så det ikke havde andet for øje end døden (vers 6). Jeget måtte fare til helvede (vers 7).<sup>154</sup>

I salmens fjerde strofe taler det samme jeg, men nu skildrer det ikke længere sin egen lidelse under syndens fangenskab, men Guds indgriben. Strofens indledningsvers lyder: ”Da iamert Gott ynn ewigkeyt/ Meyn ellend uber massen”: Gud blev i evigheden berørt af menneskets elendighed. Videre hedder det, at Gud forbarmede sig og besluttede at hjælpe mennesket (vers 3-4). Her er det værd at lægge mærke til, at det på dette sted i salmens narrativ skildres, at Gud befinder sig i evigheden, mens mennesket lider i verden (eller helvede). Gud beslutter i sin barmhjertighed at hjælpe mennesket, men der har på dette sted i narrativet endnu ikke fundet nogen overskridelse sted. Dernæst hedder det, at Gud som fader vendte sit hjerte mod salmens jeg (vers 5), hvormed salmens første trinitetsteologiske distinktion er angivet: Det er ikke Gud i al ubestemthed, der forbarmer sig over mennesket, men det er Gudfader. Hvad konsekvensen af denne ”hjertevending” er for Faderen, beskrives i strofens

---

153 ”Dem tevvfel ich gefangen lag,  
 Im tod war ich verloren,  
 Meyn sund mich qvellet nacht vnd tag,  
 Darynn ich war geporen.  
 Ich fiel auch ymer tieffer dreyn,  
 Es war keyn gutts am leben meyn,  
 Die sund hat mich besessen.

154 Meyn gutte werck die golten nicht,  
 Es war mit yhn verdorben,  
 Der frey will hasset Gotts gericht,  
 Er war zum gutt erstorben.  
 Die angst mich zverzweyffeln treyb,  
 Das nichts den sterben bey mir bleyb,  
 Zur hellen mvst ich sincken” WA 35, 423,13-424, 3.

sidste vers: Den kostede ham det dyrebareste, han havde (vers 7), altså Sønnen.<sup>155</sup> Hermed er salmens anden trinitetsteologiske distinktion angivet.

Det bemærkelsesværdige ved salmens femte strofe er, at Faderens og Sønnens forhold beskrives som en samtale. I første vers hedder det, at Faderen *talte* til sin søn, og resten af strofen gengiver indholdet af, hvad Faderen sagde til Sønnen i direkte tale. Nu er tiden inde til at forbarme sig, hedder det i andet vers, og derefter befaler Faderen sit hjertes øjsten at drage ud for at være den armes frelse (vers 3). Hvad den frelse nærmere består i, beskrives i tre trin i strofens tre sidste vers. For det første skal Sønnen hjælpe mennesket ud af syndens nød (vers 5), for det andet skal han dræbe eller afværge døden for mennesket (vers 6), og for det tredje skal han lade mennesket leve sammen med sig (vers 7).<sup>156</sup>

Ved overgangen til sjette strofe er Faderens direkte tale til Sønnen bragt til ende, og salmens jeg beskriver, hvordan Sønnen udlevede sin faders befaling. Strofen indledes med en konstatering af, at Sønnen var Faderen lydige (vers 1). Sønnen kom til jorden (vers 2), og ved en jomfru blev han jegets broder (vers 3-4). Sønnen skjulte sin magt (vers 5) og levede i menneskets skikkelse, fordi han ville fange djævelen (vers 6-7). Sjette strofe beskriver således, hvorledes Faderen holdt det løfte, som fjerde strofe beskrev, at han afgav: løftet om at frelse mennesket fra syndens fangenskab ved at sende det mest værdifulde, han havde, sin søn, til verden.<sup>157</sup>

---

155 ”Da iamert Gott ynn ewigkeyt  
Meyn ellend uber massen,  
Er dacht an seyn barmhertzigkeyt,  
Er wolt mir helffen lassen.  
Er wand zu myr das vater hertz,  
Es war bey yhm furwar keyn schertz,  
Er lies sein bestes kosten” WA 35, 424, 4-10.

156 Er sprach zu seynem lieben son,  
Die zeyt ist hie zurbarmen,  
Far hyn meyns hertzen werde kron  
Und sey das heyl dem armen,  
Und hilff yhm aus der sunden not,  
Erwurg fur yhn den bittern tod  
Und las yhn mit dyr leben” WA 35, 424, 12-17.

157 Der son dem vater ghorsam ward,  
Er kam zu myr auff erden  
Von eyner iungkfray reyn und zart,  
Er solt meyn bruder werden,  
Gar heymlich furt er seyn gewalt,  
Er gieng ynn meyner armen gestalt,  
Den teuffel wollt er fangen” WA 35, 424, 18-24.

Med syvende strofes første vers sker der igen et subjektskifte i salmen. Nu er det hverken ”salmedigteren” eller Faderen, der taler, men Sønnen. Sønnens direkte tale annonceres i første del af strofens første vers: ”Er sprach zur myr”. Sønnens direkte tale er i anden del af første vers en opfordring til salmens jeg om at holde sig til ham, så skal det nok lykkes (vers 1-2). Dernæst siger Sønnen til mennesket, at han giver sig selv helt for det (vers 3). Syvende strofe kan karakteriseres som salmens store udvekslingsstrofe og resten af strofen uddyber, hvad der ligger i den selvhengivelse, der nævnes i tredje vers. Selvhengivelsens konsekvens er, at Sønnen vil kæmpe for mennesket (vers 4). Begrundelsen gives med femte vers, hvor Sønnen siger til mennesket, at jeg er din og du er min (vers 5). Hvor Sønnen er, skal mennesket også være, og fjenden (altså djævelen) skal ikke skille Gud og menneske (vers 6-7).<sup>158</sup> Dette uddybes i ottende strofe, hvis første vers netop handler om djævelen. Her siger Sønnen, at djævelen ønsker at udgyde hans blod (vers 1) og berøve ham livet (vers 2), men at den lidelse, som han skal lide, kommer mennesket til gode (vers 3). Det opfordrer han mennesket til at fastholde i en stærk tro (vers 4). Hævdelsen i tredje vers af, at Sønnens lidelse kommer mennesket til gode, kan siges at blive uddybet i strofens afsluttende vers, hvor Sønnen taler om menneskets frelse. Den består dels deri, at Sønnens liv udrydder døden (vers 5), og dels deri, at Sønnens uskyld tager menneskets skyld bort (vers 6). Dermed er mennesket frelst (vers 7).<sup>159</sup> Sønnen har altså i syvende og ottende strofe et bytte eller en udveksling mellem sig selv og mennesket, der indebærer, at Kristus tager menneskets skyld på sig og mennesket ved Kristus får del i hans uskyld. Kristi lidelse er mennesket til gode.

Indtil videre har salmen beskrevet Faderen og Sønnen, men endnu ikke Helligånden. Det gør den i de to sidste strofer, som kan kaldes salmens Helligånds-del.

---

158 ”Er sprach zu myr, halt dich an mich,  
 Es soll dyr itzt gelingen,  
 Ich geb mich selber gantz fur dich,  
 Da will ich fur dich ringen,  
 Denn ich byn deyn und du bist meyn,  
 Und wo ich bleyb da soltu seyn,  
 Uns soll der feind nicht scheyden” WA 35, 424, 25-425,3.

159 ”Vergiessen wird er myr meyn blut,  
 Dazu meyn leben rauben,  
 Das leyd ich alles dyr zu gut,  
 Das hallt mit festem glauben.  
 Den tod verschlingt das leben meyn,  
 Meyn unschuld tregt die sunde deyn,  
 Da bistu selig worden” WA 35, 425, 4-10.

Niende strofe indledes med Sønnens afsked med mennesket. Han rejser fra dette liv til sin fader i himlen (vers 1-2). I himlen vil Sønnen være menneskets læremester og sende det Helligånden (vers 3-4). Sønnen beskriver Helligånden som havende tre opgaver over for mennesket: For det første skal Ånden trøste mennesket (vers 5), for det andet skal Ånden lære mennesket Kristus at kende *helt* (vers 6) og for det tredje har Ånden til opgave at lede mennesket i sandheden (vers 7). Således præsenteres Sønnens sendelse af Helligånden (for det er helt entydigt i salmen, at det er Sønnen, der sender Helligånden, da han selv forlader verden og igen drager til himmels).<sup>160</sup>I salmens tiende og sidste strofe beskriver Sønnen den opgave, der er lagt på mennesket, efter at det i niende strofe er beskrevet, at Helligånden er kommet til verden. Man bør således være opmærksom på, at Sønnens formaninger i tiende strofe har Helligånden som fortegn.

Formaningen falder i to dele. Først formaner Sønnen mennesket at gøre og lære sådan, som Sønnen har gjort og lært (vers 1-2). Det skal mennesket, for at Guds rige kan vokse sig stort til Guds pris og ære (vers 3-4). Som afskedsord formaner Sønnen mennesket at tage sig i agt for, hvad mennesker lærer, så den ædle skat, som Sønnen har givet, ikke går i fordærv (vers 5-7). Taget i betragtning, at Luther bestandig var engageret i polemik imod, hvad han opfattede som forskellige former for vranglære, kan det være vanskeligt at afgøre, hvem den sidste del af tiende strofe er rettet mod. Måske mod vranglære generelt, måske, den øvrige salmes tematik taget i betragtning, mod treenighedsteologisk vranglære, som i sidste ende betvivler Kristi guddommelighed. Bemærkelsesværdigt er det under alle omstændigheder, at den polemik, som enhver Luther-læser kender, her er lagt i munden på Kristus.<sup>161</sup>

Som helhed kan man disponere *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* på den måde, at salmen beskriver to parallelle narrativer, der mødes: Ét, der beskriver det af synden tilfangetagne menneske (strofe 2-3), og ét om Gud (4-10). De to narrativer mødes i vers 4. Set i det perspektiv er der en række nøglepassager i salmen. Den første er fjerde strofes første vers: ”Da iamert

160 ”Gen hymel zu dem vater meyn

Far ich von disem leben,  
Da will ich seyn der meyster deyn,  
Den geyst will ich dyr geben,  
Der dich ym trubnis trosten sol  
Und lern mich erkennen wol  
Und ynn der warheyt leyttten” WA 35, 425, 12-17.

161 ”Was ch gethan hab und gelert,

Das solltu thun und lern, Damit das reych Gotts werd gemert Zu lob  
und seynen ehren. Und hutt dich fur der menschen fatz, Davon verdirbt der  
edle schatz, Das las ich dyr zu letze” WA 35, 425, 18-24.

Gott ynn ewigkeyt". Gud befinder sig "i evigheden", og det er dér, han afficerer af menneskets lidelse. At det er Gudfader, der afficerer, understreges af formuleringen, at Gud vendte sit faderhjerter mod mennesket. Konsekvensen af denne "hjertevending" er, at Faderen sender Sønnen til verden. Sønnens sendelse beskrives som resultatet af en samtale: Faderen *talte* til Sønnen (strofe 5, vers 1).

Efterfølgende beskrives det, hvordan Sønnen i lydighed mod Faderen transcenderer det evige og går ind i tiden. Det forhold mellem Sønnen og mennesket, der herefter beskrives, er også et samtaleforhold, hvilket markeres af syvende strofes første vers: "Er sprach zu myr".

Den samtale, som finder sted mellem Faderen og Sønnen i evigheden, får en tidslig dimension ved inkarnationen, hvor mennesket inddrages i den. Mennesket, der før var holdt fanget i synden og døden, drages ved syvende strofes byttemetafor ind i den samtale, som allerede finder sted i evigheden: Sønnen kan tale til mennesket, og mennesket kan høre, og konsekvensen af salmens udvekslingstanke må være, at mennesket kan tale (med Gud), og at Gud lytter til mennesket. Konsekvensen af Guds selvhengivelse i Sønnen (strofe 7, vers 3) og den udveksling mellem Sønnen og mennesket, som hermed finder sted (strofe 7, vers 5), er ikke alene grundlaget for, at Sønnens liv udrydder døden, og at hans uskyld borttager menneskets skyld (strofe 8, vers 5-6), men også for, at mennesket, med Helligånden, kan gøre og lære, hvad Sønnen har gjort og lært (strofe 10, vers 1-2).

### II. 3. c. Bayers fortolkning af *Nun freut euch, lieben Christen g'mein*

Ifølge Bayer er salmen en trinitetsteologisk kernetekst, ikke bare i Luthers forfatterskab, men i det hele taget, og han kalder salmen: "das sprechendste und zugleich zutreffendste Bekenntnis zu Gott dem dreieinigen, der ich kenne".<sup>162</sup> Ifølge Bayer hænger Luthers treenighedstænkning intimt sammen med hans forståelse af Guds ord, fordi Guds ord hos Luther har en merbetydning, som ord ikke har i dagligsproget. Der er ord blot henvisende tegn til en fraværende sag. De er udelukkende "Wind oder Schall".<sup>163</sup> Guds ord, derimod, er det ydre udtryk for Guds indre væsen. Bayer ser som udgangspunkt salmens gudsbillede i kontrast til et hedensk-metafysisk. I modsætning til tanken om Gud som uforgængelig, urørlig og apatisk,

<sup>162</sup> Bayer, *Aus Glauben leben*, 60.

<sup>163</sup> Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie. 3. Auflage* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 310 (Bayer citerer WA 10, I, 1, 186, 15-16 (*Kirchenpostille* 1522)).

beskriver Luther i salmen ifølge Bayer en forandring i Gud selv, et "Umsturz":

"Was bedeutet nach Luther das Christusereignis für die Rede von Gottes Sein? Nach griechischem Verständnis gehört zum Sein Gottes als dem Sein selbst die Uvergänglichkeit, die Affektlosigkeit und mit ihr die Leidensunfähigkeit, die Apathie. Zum härtesten Konflikt mit griechischer Metaphysik und Ontologie muss es dort kommen, wo die biblischen Texte ernsthaft gehört werden. Nach Hos 11, 7-11 geschieht das ontologisch Undenkbare, was antike Metaphysik als Mythologie ablehnt: ein 'Umsturz', eine Veränderung in Gott selbst (...) Diesen Gott (...) hat Martin Luther erfahren, gepredigt, bedacht und besungen – am dichtesten wohl in dem Lied 'Nun freut euch, lieben Christen g'mein'."<sup>164</sup>

Denne tanke om forandring i den guddommelige væren er gennemgående i Bayers fortolkning af salmen. Han mener, at det guddommelige "Umsturz" er det, salmen udfolder narrativt i vers 4-10. Som det også antydes i ovenstående citat, mener Bayer, at Luther i salmen griber tilbage til et bibelsk gudsbillede (Hoseas 11, 7-11). Denne "viden", som Bayer kalder det, om forandringen i Gud, er i traditionen, hævder han, blevet forsøgt gjort overkommelig og plausibel ved, at man har set inkarnationen som en nødvendig virkeliggørelse af en evig udvælgelsesbeslutning. Altså som baggrund for konstruktionen af udvælgelseslæren, eller som en guddommelig reaktion på menneskets synd. Salmen indebærer imidlertid et opgør med begge muligheder, mener Bayer, idet Guds beslutning om at redde mennesket ud af synden og døden ("da iammert Gott in Ewigkeit") netop ikke forklares nærmere.<sup>165</sup>

### II. 3. d. Helmers fortolkning af Nun freut euch, lieben Christen g'mein

Også Helmer mener, at salmen fremstiller et umedieret brud imellem mennesket, som er fanget i helvede, og Gud i himlen. Det er ifølge Helmer almindeligt at tolke dette umedierede brud mellem tredje og fjerde strofe som en poetisk beskrivelse af forholdet mellem lov og evangelium.<sup>166</sup> Hvis

---

164 Bayer, 193-94.

165 Bayer, 198-99.

166 "The rupture between hell and heaven presents an impossibility to conceptualization; thought is prohibited from mediating what in Luther's hymn is an unmediated break. In order to solve this conceptual difficulty, Luther scholarship has usually applied the distinction between law and gospel. The distinction is made at the autobiographical or at a general anthropological level, so that the rupture stands for the theological claim concerning the human impossibility to free itself from sin." Helmer,

det er udgangspunktet for tolkningen, så er spørgsmålet netop, hævder Helmer, om salmens beskrivelse af omslaget fra lov til evangelium skildrer et omslag eller en forandring i Gud, eller i menneskets opfattelse af Gud? Hvis det er Gud, der forandrer sig, hvis der, som Bayer mener, skildres et ”*Umsturz*” i Gud, er den trinitariske enhed så ikke truet af en diastatisk tankegang?<sup>167</sup> Det mener Helmer, og derfor hævder hun, at fortolkningen af salmen må tage sit udgangspunkt et andet sted end i det umedierede brud imellem menneskets nødråb og Guds bønghørelse. Hun forsøger at læse salmen med det, hun kalder et trinitarisk udgangspunkt.

Helmers påstand er, at i det perspektiv er Helligånden indirekte til stede allerede i salmens første strofe, og resten af salmen udfolder, hvordan den treenige Gud afficeres af menneskets nødråb i et narrativ, der flyder fra evigheden og ind i tiden og tilbage i evigheden igen. Det er Sønnen, der fører den kommunikation, der foregår i den indre, evige treenighed, ud i tiden og drager mennesket ind i den enhed, han selv har med Faderen.<sup>168</sup> Følger man Helmers fortolkning af salmen giver det derfor ikke mening at tale om det brud, der beskrives imellem tredje og fjerde strofe som en forandring i Gud. Det er tværtimod en del af et narrativ, hvor den treenige Gud afficeres af menneskets klage og kommer til det som den, han er i al evighed. Salmen beskriver kort sagt en brudløs bevægelse fra indre til ydre treenighed.

Udgangspunktet for Helmers fortolkning af *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* er den iagttagelse, at den, der i salmens første strofe egentlig taler i vi'ets glædesopfordring, er Helligånden, der opfordrer menigheden til at fryde sig over Guds gerning. Problemet med denne fortolkning er ifølge Helmer selv, at Helligånden ikke nævnes eksplicit i salmens første strofe. Hun mener dog, at man kan retfærdiggøre fortolkningen, hvis man læser strofen i forlængelse af, hvad Luther ellers i andre sammenhænge forbinder med Helligånden: ”The call to joy, accompanied by music, are two elements that Luther links to his

---

”God from Eternity to Eternity”, 139.

167 ”When a theological anthropology serves as the starting-point for a narrative, then a problem arises regarding God’s being. How is the distinction to be conceived in relation to God’s being? Is the break also to be located in God’s own essence? If so, then is not the unity of the Trinity threatened by a *diastase*?” Ibid.

168 ”In the inner Trinity, the Son’s silence reflects his absolute dependence on the Father for his essence; in theological terms, dependence signifies the Son’s eternal generation from the father. In the outer Trinity, the Son actualizes the entire divine activity of redemption in the form of human passivity. What the Son has heard in the inner Trinity, he now recapitulates in direct speech to humans: ‘I am yours and you are mine! (7.5)’ Helmer, ”God from Eternity to Eternity”, 141.

understanding of the Spirit."<sup>169</sup> Ifølge Helmer skal salmens første strofe, hvor hun altså mener, at Helligånden er det egentlige subjekt, læses i forbindelse med salmens niende strofe, den næstsidste, hvor Kristus forjætter, at han vil sende mennesket Ånden ("den geyst will ich dir geben,/ der dich in trubnis trosten sol/ und lernnen mich erkennen wol/ und ynn der wahrheyt leyttten"): "Christ's words, spoken in the final stanzas of the hymn, provide a literary key for attributing the first verse to the advent of the Holy Spirit."<sup>170</sup>

Ifølge Helmer er udgangspunktet for *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* altså ikke jegets fangenskab under loven eller synden, sådan som det ellers ofte har været fremstillet, både i tolkninger, som læser salmen som selvbiografisk, og i tolkninger, som har forstået salmens tema som overgangen fra lov til evangelium. Salmen begynder derimod, med Helmers ord, med en glædesopfordring, "a call to joy".<sup>171</sup> Salmens første strofe henvender sig til de kristne i flertal, og det, at menneskehjertet omdannes fra individualitet til fællesskab, er ifølge Helmer Helligåndens gerning. Helligånden forvandler menneskehjertet og får den enkelte til at synge i kor med resten af menigheden. Det betyder, at Helligånden sammenknytter det kollektiv, der synger i salmens første strofe.<sup>172</sup> Det næste skridt i Helmers fortolkning er at knytte Luthers angivelige indarbejdelse af Helligånden i salmens første strofe sammen med salmens slutning, som ifølge Helmer tematiserer Kristi forjættelse.

Det skyldes, at Kristus i sidste strofe fremstilles som den, der vil sende Ånden: "Den geyst will ich dir geben". Helmer anlægger det tolkningsperspektiv på salmen, at dette i sidste strofe beskrevne løfte så at sige indfries i den første strofe:

"The hymn's end makes visible the opening activity of the Spirit to comfort the community, and to lead it in truth of Christ"<sup>173</sup>

Man kan således sige, at Helmer ser salmen som en art hermeneutisk cirkel, hvor afslutningen udgør forudsætningen for at kunne forstå begyndelsen:

---

169 Helmer, *The Trinity and Martin Luther*, 139-40.

170 Helmer, 140.

171 Helmer, 136.

172 "When the heart is transformed, the individual begins to sing in community (...) Hearts are joined together in the room created by the Spirit to enjoy the other in the joy that unites what schism separates" Helmer, 139.

173 Helmer, 140.

”The Spirit looks back on Christ’s promissio. Simultaneously, the beginning looks forward to Christ’s advent that will determine the content of the promissio in terms of what God has done, and for what is to be praised. By attributing the beginning to the Holy Spirit, Luther’s understanding of the trinitarian narrative begins, not with creativity, but with grace.”<sup>174</sup>

Helmers fortolkning er således centreret om det synspunkt, at salmen handler om, at Kristus giver Ånden til menneskets trøst:

”The fulfillment of Christ’s final promise ’to give’ the Spirit is marked by the literary repetition of the verb ’trösten’ at two distinct locations of Luther’s hymn. At the end of the hymn, Christ speaks in the future tense, ‘Der dich jm trübnuß trösten soll’ (9.5). In the opening stanza, Luther repeats the verb ‘trösten’ in the present tense: ‘Das wir getrost...’ (1.3). The shift in tense, from the future to the present tense, gives an initial indication that the fulfillment of Christ’s words has occurred at the hymn’s beginning.”<sup>175</sup>

Helmer finder i en prædiken fra samme periode belæg for, at Luther har (eller i det mindste *kan* have) forstået Åndens rolle sådan. Hun kan derfor sige:

”By choosing the verb, ’trösten’, to capture the Spirit’s activity, Luther points to one dimension of Christ’s promissio that is fulfilled with the Spirit’s advent (...) Luther’s hymn begins with the fulfillment of Christ’s promissio.”<sup>176</sup>

Årsagen til, at salmen begynder med Åndens komme som opfordring til samling i glæde skal ifølge Helmer findes i Luthers opfattelse af Åndens virksomhed ved skabelsen. Den glæde, som Gud selv erfarede, da han ”så, at det var godt”.

I salmens følgende vers bliver beskrivelsen af Åndens komme ifølge Helmer afbrudt af et andet udgangspunkt. Denne afbrydelse sker efter første strofe, og det skifte i salmen, den markerer, kan ifølge Helmer ses i de følgende to strofer. Dette er ifølge Helmer netop en afbrydelse af det *narrativ*, som begynder i første strofe, og som danner en hermeneutisk cirkel med salmens sidste strofe og ikke, som hos Bayer, salmens antropologiske udgangspunkt, der beskriver bevægelsen fra synd til nåde eller fra lov til evangelium. Her ses, at Helmer har et ganske andet udgangspunkt for tolkningen af salmen end Bayer. Hvor Bayer mener, at salmens udgangspunkt er forholdet menneske-Gud, mener Helmer, at

---

174 Helmer, 146.

175 Helmer, 140.

176 Ibid., 141-42.

salmen illustrerer en trinitarisk kommunikation fra Helligånden i første strofe, til Faderen og Sønnen i de følgende.

## II. 3. e. Forandrer Gud sig?

Et af de spørgsmål til Luthers gudslære, som *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* gør det oplagt at stille, er, om Luthers salme kan rummes inden for den dikotomi mellem på den ene side et "teistisk" gudsbegreb, hvor Gud ses som en om sig selv sluttet enhed, og på den anden side et gudsbegreb, hvor der lægges vægt på den foranderlighed i Gud, som angiveligt er utænkelig, hvis man følger førstnævnte vej. Dette overordnede spørgsmål har en række følgespørgsmål: Beskriver salmen en Gud, der er fjern fra mennesket, sådan som en substansbaseret gudsopfattelse i gængs moderne treenighedsteologi siges at være, eller beskriver salmen en Gud, der på én gang, som treenig, er "selvtilstrækkelig" på en måde, som godt kan kaldes substansbaseret, og som samtidig handler ud fra en påvirkning fra menneskets lidelse?

Min fremstilling af *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* behandlede udsagnet "Da iamert Gott ynn ewigkeyt" som et kernested i salmen, som er baggrunden for at forstå salmens skildring af en udveksling mellem Gud og menneske: Det er på grund af, at Gud afficerer, at han vender sit faderhjerter mod mennesket og sender sin søn til verden. Sønnens inkarnation, hans liv, lidelse og død, resulterer i en udveksling mellem Gud og mennesket. Forholdet mellem Faderen og Sønnen beskrives som en kommunikation, og det er denne kommunikation, mennesket får del i ved udvekslingen med Kristus. Denne udveksling er grundlaget for, at mennesket kan efterleve den formaning, som Kristus giver mennesket: at det skal udbrede evangeliet, gøre og lære som Kristus ved Helligåndens hjælp.

Faderens og Sønnens samtale finder sted "i evigheden", og salmens skildring af Guds selvhengivelse består i Sønnens inkarnation. Således bryder Gud fra evigheden, hvor han som Fader, Søn og Helligånd har hjemme inden inkarnationen, ind i tiden. Først med Sønnens sendelse, og ved Kristi himmelfart ved sendelsen af Helligånden. Guds hengiven til verden er altså i salmen attribueret treenighedens anden person.

Ved Sønnens inkarnation sker der det, at den samtale, som Gud fører i evigheden, får en tidslig dimension, og mennesket inddrages i den. Således skildres bevægelsen fra Gud til mennesket, men salmen skildrer samtidig (igen er formuleringen "Da iamert Gott ynn ewigkeyt" en nøgleformulering) en bevægelse den anden vej. Gud påvirkes af

mennesket, og det er på baggrund af denne påvirkning, salmens udvekslingstanke skal ses.

Hermed er vi fremme ved en besvarelse af de spørgsmål, som kapitlet indledte med at stille: Skildrer salmen Gud som en fjern monolit, der har nok i sig selv, eller skildrer den en Gud, der bliver til sig selv i interaktion med det, han ikke er? Kan kun en foranderlig Gud lade sig afficere af verden og mennesket?<sup>177</sup> De spørgsmål behandles i Bayers og Helmers respektive fortolkninger af salmen. Bayer lægger i sin tolkning vægt på salmens skildring af Gud som et sprogligt forhold, en kommunikativ relation. Gud er i sit væsen kommunikation og den, der gør al kommunikation mulig, lyder grundlaget for Bayers tolkning af salmen. Luther beskriver således en Gud, som er så langt fra monolitisk, som man kan komme, og bevægeligheden i Gud er forudsætningen for, at Gud kan forandre sig i sin gerning over for mennesket. Bevægelighed og foranderlighed bruges altså ikke synonymt hos Bayer, men det første ses som forudsætning for det sidste.

Desuden gør Bayer meget ud af, at den forandring i Gud, som han mener, salmen skildrer, sker *umediteret*. Her står salmen ifølge både i kontinuitet med flere bibelske skrifter og i overensstemmelse med, hvad Luther ellers siger om overgangen fra lov til evangelium. Bayers hensigt med denne understregning er at undgå en rigid prædestinationslære, men

---

<sup>177</sup> Hos den unge Luther findes som sagt ikke nogen egentlig, dybdegående fremstilling af treenighedslæren, men i en tidlig sermon over Joh 1,1-14 findes nogle inkarnationsteologiske udsagn, som ikke er uden betydning for spørgsmålet om Guds foranderlighed. I *Sermo Lutheri in Natali Christi* fra 1514 (dateringen skyldes Otto Knaake, se WA 1, 19. Den tidlige datering blev senere kritiseret af R. Schwarz, men fastholdt af Bayer. Se Bayer, *Promissio*, 17.) kalder Luther Guds ord for Guds bevægelse. I modsætning til den aristoteliske teologi, hvor Gud ses som en ubevægelig bevæger, hævder Luther, at Gud er i sit ord, der bevæger sig ind i verden (WA 1, 26, 39-40). Som Mannermaa gør opmærksom på, sætter Luther i prædiken lighedstegn mellem *actus producendi verbi* og *Deus ipse*: Ordets bevægelse er Gud selv. Tuomo Mannermaa, *Der im Glauben gegenwärtige Christus*, Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums (Hannover: Luth. Verl.-Haus, 1989), 44. Mannermaa konkluderer: "In seinem trinitarischen Seinsverständnis vereinigen sich, wenn ich so sagen darf, sowohl der relationale als auch der seinshafte Aspekt. Der Vater produziert das Wort, das im gewissen Sinne ein anderes ist und in einer Relation zum Vater existiert, aber dieses Produzieren des Wortes als ein anderes ist zugleich das Sein Gottes selbst. Gott ist indem er das Wort produziert." Mannermaa, 47. Også S. Leoni hævder, at Luther i den tidlige prædiken ikke beskriver Guds væsen som statisk, men som substantielt dynamisk, relationelt og dermed levende. Se Stefano Leoni, "Trinitarische und christologische Ontologie bei Luther. Wesen als Bewegung in Luthers Weihnachtspredigt von 1514", *Lutherjahrbuch* 65 (1998): 53-85.

konsekvensen af hans tolkning bliver samtidig, at overgangen fra lov til evangelium sker ”i Gud” af årsager, som mennesket ikke kan granske.

## II. 3. f. Sammentfatning. Gud som tale og menneskets delagtighed i den guddommelige kommunikation

Som sagt skildres forholdet mellem det af synden tilfangetagne menneske og Gud umedieret i salmen. Det siges ikke direkte, at Gudfaders hjertevending sker som en bøn hørelse. Mellem tredje og fjerde strofe er der et slags tomrum i teksten.

Men peger dette tomrum på, at der sker en forandring i Gud? Det er den del af Bayers tolkning, som Helmer opponerer imod. Hendes eget alternativ til som Bayer at fokusere på bruddet imellem salmens tredje og fjerde strofe er at læse salmen som et trinitetsteologisk narrativ, som skildrer forholdet mellem immanens og transcendens som en fremadskridende bevægelse, hvor Gud aktualiserer det i tiden, som han allerede er fra evigheden.

Styrken ved Helmers tolkning er, at hun med sit udgangspunkt – at salmen er en udfoldelse af forholdet mellem treenighedens indre og ydre sider som en proces eller et narrativ – argumenterer overbevisende for, at sammenhængen mellem, hvordan Gud er i sit indre og hvordan Gud handler over for mennesket, hos Luther er funderet treenighedsteologisk: Guds frelsergerning er en aktualisering af Guds væsen.

I salmen beskrives treenigheden som en guddommelig samtale, som mennesket, ved Kristi gerning, får del i. Men dét bliver ikke beskrevet sådan, at mennesket ved den udveksling med Gud i Kristus, som salmen beskriver, *fra da af* har et umiddelbart forhold til Gud. Menneskets kommunikation med Gud beskrives doksologisk: Det er i bønnens og lovsangens anråbelse, mennesket kan tale med Gud, ikke i andre ”sprog” eller ”rum”. Anråbelse, jubel, klage og bøn – dét er troens rum eller troens sprog, om man vil. Synden gør mennesket døv for Guds tale (og blind for hans tilstedeværelse i det skabte, hvad jeg vender tilbage til).

Men i salmens skildring af et bytte mellem Kristus og mennesket, der tager Gud selv menneskets synd på sig og skænker det Kristi syndfrihed. Dermed ophæves døvheden i troen.

Det er denne dimension af salmen, Jenson og Scwöbels beskrivelser af menneskets delagtighed i den guddommelige kommunikation kan kaste lys over.

Jenson i sin hævde af, at Gud ikke udelukkende initierer kontakten med mennesket i sproget (åbenbaringen), men at denne relation *forbliver*

sproglig: "eternally remains speech, remains communication",<sup>178</sup> hvilket har en eskatologisk pointe: "the Christian vision of the end is not of a great silence but of a great liturgy, of preaching and our eternal response of praise and acclamation."<sup>179</sup> Schwöbel i sin uddybning af, hvad det indebærer at se den eskatologiske fremtid som et kommunikativt forhold mellem Gud og menneske: "Das Gespräch über Gott und mit Gott ist selbst in der Tatsache verankert, dass Gott selbst im Gespräch mit seiner Schöpfung existiert, von der Schöpfung bis zur Vollendung der Gespräche Gottes mit seiner Schöpfung im Reich Gottes",<sup>180</sup> og i sin insisteren på, at denne tanke implicerer gensidighed: "Das Verständnis der Trinität als das Gespräch, das Gott ist, verlangt eine ähnliche Wechselseitigkeit."<sup>181</sup> Set i perspektivet af forholdet mellem Gud og menneske som en vedvarende kommunikation er det netop denne gensidighed, der kan siges at komme til udtryk i udvekslingsverset i *Nun freut euch, lieben Christen g'mein*. Dét er byttet, udvekslingen, der i troen giver mennesket plads i den guddommelige samtale.

## II. 4. Treenighedslærens placering i dogmatikken ud fra *Nun freut euch, lieben Christen g'mein*

Ifølge Bayer pendulerer moderne treenighedsteologiske udredninger som regel imellem, at man enten taler om forholdet mellem de guddommelige personer, som om de står i et tidløst forhold, eller også, at man ser dem som hinanden afløsende epoker; Faderens, Sønnens og Helligåndens tid.<sup>182</sup> Alternativerne har trods deres forskelle til fælles, at mennesket ikke har nogen plads i det triadiske forhold. Anderledes forholder det sig ifølge Bayer i *Nun freut euch, lieben Christen g'mein*, hvor: "Die Trinitätslehre hat ihren sachgemässen Ort im klaren Bezug auf die in Christus geschehene Errettung von Sünde, Tod und Teufel".<sup>183</sup> Når trinitetsteologiens "sted" er Kristusbegivenheden og gudslæren dermed er flettet sammen med soteriologien, så betyder det, at trinitetsteologien hverken kan ses som appendiks til dogmatikken eller som blot ét blandt mange dogmatiske emner, men både i midten og slutningen:

---

178 Jenson, "The Triune God", 176.

179 Jenson, 176.

180 Schwöbel, *Gott im Gespräch*, 453.

181 Schwöbel, 476.

182 Bayer, *Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung*, 202.

183 Bayer, 304.

"Sie hat ihren Ort also weder am Schluss als blosser Anhang noch in der Mitte als bloss eines unter anderen dogmatischen Themen, sondern sowohl in der Mitte als auch am Schluss: in der Mitte im Glauben, am Schluss im Schauen – entsprechend der Differenz von 2 Kor 5, 7 ('Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen')."<sup>184</sup>

Den treenighedstænkning, der kommer til udtryk i *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* er altså ifølge Bayer ikke blot et appendiks til dogmatikken eller blot ét blandt mange emner. Men skal Luthers treenighedstænkning så ses som dogmatikkens ramme, som et fortegn for alle dogmatikkens øvrige emner?<sup>185</sup>

Det spørgsmål er foranlediget af, at Barth, og mange efter ham, har anbragt treenighedslæren som en sådan ramme om dogmatikken.<sup>186</sup> Men en dogmatik, der begynder med treenighedslæren, springer over vantroens problem eller tager det ikke alvorligt, hedder det hos Bayer.<sup>187</sup> Udsagnet er som sagt rettet mod Barth og det, Bayer ser som en Barth-inspireret tendens i moderne treenighedsteologi, og Bayers kritik er ikke enestående. Den er sådan set selv udtryk for en Barth-kritisk tendens i den efterbarthske teologi, der retter sig mod placeringen af trinitetslæren i dogmatikken.

H. Zahrnt mener ligesom Bayer, at antropologi og teologi skildtes ad i og med Barths placering af treenighedslæren som ramme for dogmatikken, og han hævder, at resultatet af Barths placering af trinitetslæren blev, at Barth beskrev treenigheden som en guddommelig "monolog i himlen".<sup>188</sup> Zahrnt hævder, at selvom Barths åbenbaringsteologi er "kristologisk koncentreret", så betyder dét, at Barth placerer kristologien i et indretrinitarisk forløb, at åbenbaringshændelen reduceres til en monolog, som Gud holder med sig selv i egenskab af Fader, Søn og Helligånd. Dermed, hedder det videre hos Zahrnt, er alt allerede sket i et evigheds perfektum. Og alt er ikke blot *besluttet* i evigheden, men også *fuldbragt*. Det, som sker i tiden, er bare realiseringen af den guddommelige urafgørelse, i grunden en afbildning af den guddommelige urafgørelse. Zahrnt konkluderer, at den guddommelige treenighed i evigheden har skabt

---

184 Bayer, 304.

185 Bayer, 305.

186 I KD I, 1 §§ 1-7 behandler Barth ved selve dogmatikkens begyndelse treenighedslæren under overskriften „Die Lehre vom Worte Gottes“ (hvorved Barth samtidig angiver forbindelsen mellem åbenbaringen i ordet og treenigheden).

187 "Eine Dogmatik, die mit der Trinitätslehre beginnt, überspringt oder verharmlost das Problem des Unglaubens." Bayer, *Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung*, 305.

188 Heinz Zahrnt, *Die Sache mit Gott: die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Ungekürzte Ausg., 5. Aufl, dtv 846 (München: Dt. Taschenbuch Verl, 1982), 122-34.

et drama og foretaget uropførelsen mellem sine tre personer, hvorefter dette drama skal nu gennemspilles på jorden. Derfor skabes verden som en scene og menneskene som tilskuere.<sup>189</sup>

Under overfladen af denne kritik af Barths placering af treenighedslæren i dogmatikken, som hos Zahrnt af og til nærmer sig det højstemt-patetiske,<sup>190</sup> lurer, som antydnet ovenfor, måske en luthersk tilbageholdenhed over for, hvad man anser som en calvinsk prædestinationslære, som man igen opfatter som forbundet med en reformert *significatio*-tankegang: Ifølge Bayer indeholder den reformerte tradition et potentiale til udelukkende at se Gud som en transcendent magt, der handler ”senkrecht von oben”, hvorved den guddommelige væren opfattes som en stum, kausal magt.<sup>191</sup> I den calvinsk-reformerte tradition ses, hedder det videre hos Bayer, den skabte verden blot som en afspejling af den guddommelige almagt, medens det er utænkeligt, at skabermagten kan gå ind i det skabte.<sup>192</sup>

Samme modsætningsforhold mellem Guds reelle tilstedeværelse i ordet og sakramenterne hos Luther og ordets og sakramenternes blotte henvisning til den fraværende guddommelige væren i den reformerte tradition formuleres af C. Pallesen, her i en karakteristik af den skønlitterære, reformerte forfatter Marilynne Robinson, endog med samme *theatrum mundi*-metafor som hos Zahrnt:<sup>193</sup>

”Luther lader visheden være bundet i ordet og sakramenterne (realpræsens), mens calvinisterne kun tillader ord og sakramenterne at være tegn og forestillinger, herunder forestillingen om verden som et teater for Guds ære, som er den bærende idé i Marilynne Robinsons calvinske forfatterskab.”<sup>194</sup>

---

189 Zahrnt, 132-33.

190 For eksempel, når han skriver: ”Droben im Himmel tönt das ewige Glockenspiel der Dreieinigkeit, unten auf der Erde aber fragen immer mehr Menschen: Wo bist du, Gott?” Zahrnt, 133.

191 ”Einer deutlicheren Wahrnehmung des Sachverhalts dient ein kurzer Vergleich mit der calvinistisch-reformierten Tradition, in der Gott eher als transzendente, sozusagen senkrecht von oben handelnde und tendenziell stumm-kausale Instanz wahrgenommen wird.” Bayer, *Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung*, 95.

192 Det tidligste eksempel, jeg er stødt på på en Barth-kritik, der opererer inden for skismaet reformert *significatio* kontra luthersk *est*, findes hos den lutherske Barth-elev Prenter: Regin Prenter, ”Die Einheit von Schöpfung und Erlösung. Zur Schöpfungslehre Karl Barths” [1946], i *Theologie und Gottesdienst: Gesammelte Aufsätze = Theology and liturgy: collected essays*, Teologiske studier 6 (Århus: Aros, 1977), 9-28.

193 Om Zahrnt har ret i sin kritik af Barth, og Pallesen i sin af Robinson, eller om de uretmæssigt læser dem som calvinske dogmatikere, er et spørgsmål, som jeg ikke vil gå nærmere ind på.

Pallesen bruger netop *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* som et eksempel på en fortælling om den transcendent Guds indtræden i immanensen, hvorved det dennesidige, historien og naturen, med Guds fortsatte tilstedeværelse deri, understreges ”som dybde dimensionen i kristendommen”.<sup>195</sup> Bayer, Zahrnt og Pallesen peger dermed alle, med forskellige accentueringer, på, at placeringen af treenhedslæren i dogmatikken har en forbindelse med opfattelsen af forholdet mellem guddommelig transcendens og immanens. I *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* udvikles treenhedstænkningen ikke ”forud for” eller uafhængigt af Guds interaktion med mennesket. På den måde tænkes den guddommelige transcendens sammen med den guddommelige immanens. Guds hengivelse til verden og mennesket er ikke noget, der først indtræffer eskatologisk, men Gud giver sig i timeligheden, i Kristus, hen til sin klagende, lidende skabning. Den selvhengivelsestanke, som artikuleres i salmen, og som ifølge Bayer, Zahrnt og Pallesen har en intim forbindelse med dogmatikkens placering, idet den treenige kommunikation ikke er noget, der finder sted som ”monolog i himlen” for siden at blive ”gentaget” i Guds frelsergerning, men derimod beskrives *i* en kommunikation med mennesket, hviler, som de alle tre påpeger, på tanken om, at skabermagten kan tænkes som en magt, der går ind i det skabte. Det er den dimension af Guds gerning, som den er beskrevet i salmen, der er genstand for nærmere undersøgelse i det følgende kapitel.

## II. 5. Guds trinitariske selvhengivelse i Luthers treenhedstænkning i 1528-1529

I *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* fremstillede jeg den inkarnationsteologiske pointe som den, at Gud ses som treenig kommunikation ”i evigheden”, men at han også transcenderer evigheden og er immanent til stede hos mennesket i tiden. I salmen blev den guddommelige vending mod verden beskrevet som *Kristi* gerning, ikke Faderens. Helligåndens sendelse blev i salmens sidste strofer også tilskrevet Kristus, for at mennesket – ved Helligånden – kunne varetage Kristi gerning og lære, således at det ved Helligånden kunne udbrede evangeliet i verden.

---

194 Carsten Petersen Pallesen, ”Den uendelige parrhesi – teologiske eftertanker i anledning af en religionspædagogisk ph.d.-afhandling”, *Studier i Pædagogisk Filosofi* 3, nr. 2 (31. marts 2015): 93.

195 Pallesen, ”Homoousia – sprog, krop, trinitet i mediefilosofisk perspektiv”, 102.

Jeg har allerede beskrevet uenigheden om, hvorvidt den ændring i treenighedsteologien, der sker i slutningen af 1520'erne, skyldes en substantiel forandring i Luthers teologi, eller om den blot er en eksplicitering af en dimension ved Luthers tænkning, der godt kan siges at have været til stede før, omend implicit. Hvorom alting er, attribueres den guddommelige venden-sig-mod-verden og mennesket i to centrale skrifter fra henholdsvis 1528 og 1529 ikke udelukkende Sønnen, men beskrives som hele den treenige Guds selvhengivelse i skabelsen.<sup>196</sup>

Her gennemgås først tredje del, *Bekendtnis*-delen, af *Vom Abendmahl Christi. Bekendtnis* fra 1528, hvis skabelsesteologiske pointer kan siges at blive uddybede i *Der grosse Katechismus* fra 1529, hvor der er flere enslydende og stort set identiske passager i beskrivelserne af treenigheden, men dog også samtidig forskelle.

## II. 5. a. Bekendtnis 1528

I slutningen af *Vom Abendmahl Christi. Bekendtnis* findes den bekendelse, som Luther skrev i en sygdomspræget periode, hvor han regnede det for sandsynligt, at han snart skulle dø.<sup>197</sup> Drevet af frygt for, at hans skrifter skulle blive brugt til vranglære, ønskede han at nedfæste sin tro punkt for

---

196 Holm og Peter Widman beskriver *Vom Abendmahl Christi Bekendtnis* og *Der grosse Katechismus* som nøgleskrifter til belysning af Luthers tanke om trinitarisk selvhengivelse: "The concept of self-giving holds a central position in Luther's theology and one can find, developing through his writings, the idea of general divine self-giving, culminating in his understanding of Trinitarian self-giving in *Vom Abendmahl Christi. Bekendtnis* and in his *Large Catechism*" "A Summary of the Discussion," in *Word – Gift – Being, Religion in Philosophy and Theology* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 191. Tilsvarende hos Schwöbel: "Luther discovered step by step that the notion of grace must be understood in terms of God's triune self-giving and apply to all God's acts from creation to redemption or reconciliation to sanctification. In the 'Confession concerning Christ's Supper' of 1528, Luther gives a description of this divine self-giving, which later forms the backbone of the exposition of the creed in the *Large Catechism*" Christoph Schwöbel, "The Quest for an Adequate Theology of Grace and the Future of Lutheran Theology: A Response to Robert W. Jenson", i *The gift of grace: the future of Lutheran theology*, red. Niels Henrik Gregersen m.fl. (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 35. Se også Simo Peura, "Das Sich-Geben Gottes", i *Luther und die trinitarische Tradition, ökumenische und philosophische Perspektiven*, red. J. Heubach (Erlangen: Martin Luther Verlag, 1994), 131-46. Alle de ovennævnte forholder sig til Seils' afhandling fra 1985, hvor han som udgangspunkt hævder: "'Die Sache Luther' war es, das Evangelium als Gebegeschehen verstehen zu lehren" Seils, "Die Sache Luthers", 64.

197 Martin Brecht, *Martin Luther Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521-1532* (Stuttgart: Calwer, 1986), 203-9.

punkt.<sup>198</sup> Bekendelsen er altså fra Luthers side tænkt som et slags teologisk testamente, hvorved den med særlig autoritet viser, hvad Luther selv så som det afgørende i sin teologi i slutningen af 1520’erne. I bekendelsen fremlægges troen på den treenige Guds gerning i tre trin, struktureret efter treenigheden (”for det første, for det andet, for det tredje”).

## II. 5. b. Guds treenige skabergerning

Det første bemærkelsesværdige ved Luthers trinitarisk strukturerede bekendelse er, at skabelsen tilskrives den samlede treenighed: ”For det første tror jeg af hele mit hjerte på den høje artikel om den guddommelige majestæt, at Faderen, Sønnen og Helligånden, tre forskellige personer, er én sand, eneste og virkelig Gud, himlens og jordens skaber.”<sup>199</sup>

Hermed er Guds enhed i skabergerningen understreget, og i udlægningen af anden trosartikel understreges samtidig distinktionen i denne enhed. Her hedder det nemlig, vendt mod en kættersk opfattelse (kritikkens adressat må nærmere kunne bestemmes som modalismen og patripassianistiske trinitariske positioner, selvom det ikke siges direkte), at *alene* Sønnen, ikke Faderen og Helligånden, er blevet menneske.<sup>200</sup>

I artiklen om Helligånden taler Luther om ”de tre personer og den ene Gud, som har givet os sig selv helt og fuldt med alt, hvad han er og har”.<sup>201</sup> Denne selvhengivelse udfoldes narrativt i nedenstående passage, hvor det beskrives, hvordan hver guddommelig person helt og fuldt skænker mennesket sig selv:

Faderen skænker os sig selv sammen med himlen og jorden og alle skabninger, så de kan tjene os og være os til nytte. Men den gave blev formørket og gjort nytteløs ved Adams fald, så derfor gav også Sønnen os sig selv og skænkede os alle sine gerninger, lidelser, visdom og retfærdighed og forsonede os med Faderen, så vi blev levende igen og retfærdiggjorte til også at kende Faderen og hans gaver. Men da denne nåde ikke ville være til gavn for nogen, hvis den forblev hemmelig og skjult og ikke kunne komme til os, så kommer Helligånden og skænker os også sig selv helt og fuldt. Han lærer os at forstå den velgerning, som Kristus har vist os, hjælper

198 WA 26, 499, 7.

199 ”Erstlich gleube ich von herten / den hohen artickel der gottlichen Maiestet / Das Vater / Son / heiliger geist drey vnterschiedliche Personen / ein rechter / einiger / naturlicher warhafftiger Gott ist Schepffer hymels vnd der erden” WA 26, 500, 10-12.

200 WA 26, 500, 16-501, 1. Svarende til Luthers tanke i bl.a. *Disputatio Magistri Petri Hegemon*. Se II.2.

201 ”Das sind die drey person und ein Gott, der sich uns allen selbs gantz und gar gegeben hat mit allem, das er ist und hat” WA 26, 505, 38-39. Min kursivering.

os med at tage imod den og bevare den, bruge den til gavn for os, dele den ud til andre og øge og fremme den.<sup>202</sup>

Faderens selvhengivelse, eller slet og ret selv-given, består i skabelsen, hvor han skænker os sig selv *sammen med* det skabte. Guds selv-given i skabelsen bliver imidlertid formørket og gjort nytteløs ved syndefaldet. Sønnens selv-given består i, at han skænker os sig selv og sine gerninger, sin visdom og retfærdighed, altså svarende til beskrivelsen af Sønnens gerning over for mennesket i *Nun freut euch, lieben Christen g'mein*. Tankegangen er, at ved Kristi soning delagtiggøres mennesket i Kristi

202 "Der Vater gibt sich uns mit himmel und erden sampt allen creaturen, das sie dienen und nuetze sein muessen. Aber solche gabe ist durch Adams fal verfinstert und unnuetze worden, Darumb hat darnach der son sich selbs auch uns gegeben, alle sein werck, leiden, weisheit und gerechtickeit geschenckt und uns dem Vater versunet, damit wir widder lebendig und gerecht, auch den Vater mit seinen gaben erkennen und haben moechten. Weil aber solche gnade niemand nuetze were, wo sie so heymlich verborgen bliebe, und zu uns nicht komen kuendte, So kompt der heilige geist und gibt sich auch uns gantz und gar, der leret uns solche wolthat Christi, uns erzeigt, erkennen, hilfft sie empfaehen und behalten, nuetzlich brauchen und austeilen, mehren und foddern" WA 26, 506, 39-507, 7. Robert Jenson har argumenteret for, at den kristne gudstanke hænger uløseligt sammen med troen på Guds fuldkomne selvhengivelse. Guds fuldkomne selvhengivelse kan simpelthen logisk set kun forstås trinitarisk, hævder Jenson. Med denne påstand skriver han sig ind i en omfattende filosofisk og sociologisk diskussion om gaven og om gavegivning. Netop på grund af den modne Luthers beskrivelser af Guds selv-given er denne diskussion med teologer som Holm og Saarinen også ført ind i lutherforskningenlutherforskningenlutherforskningen. Det grundlæggende spørgsmål, disse teologer stiller, er, om en gave overhovedet kan gives? En kort redegørelse for dette spørgsmåls filosofiske og sociologiske implikationer, og hvordan det er blevet teologisk reciperet i anden halvdel af det tyvende århundrede, findes, som en del af et konstruktivt forsøg på at systematisere Luthers teologi om gaven, i Holm, "Justification and Reciprocity. 'Purified Gift-Exchange' in Luther and Milbank," 89-95. Nævnes må i den sammenhæng også: Holm, Gabe Und Geben Bei Luther. Risto Saarinen, "Im Überschuss. Zur Theologie Des Gebens," in Word-Gift-Being: Justification-Economy-Ontology, ed. Bo Kristian Holm and Peter Widmann, Religion in Philosophy and Theology 37 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 73-87; Risto Saarinen, God and the Gift: An Ecumenical Theology of Giving, Unitas Books (Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2005), særligt 36-59. Jenson fastholder, som Derrida, umuligheden af mellem mennesker at give en "ren" gave; den gave, det er at give sig selv helt og fuldt. Denne selvhengivelsens gave er mellem mennesker en umulighed, fordi mennesket ved at give hele sit selv vil ophøre med at være sig selv, hvormed gaven logisk set annulleres. Men for den treenige Gud er det anderledes: Som treenig kan Gud give sig selv uden at ophøre med at være sig selv: "If (...) the trinity of the God of grace is kept firmly in mind, we are able to conceive God's grace as the gift of himself, for this God has the sort of self that can be given. You and I do not; no matter how sacrificially and deeply I love, I cannot quite 'give myself' but only strive to do so, because as finite I am not in myself a community and so have no hypostatic self

egenskaber, hvorved vi levendegøres og retfærdiggøres til (igen) at kende Faderen og hans gaver, hvilket vil sige Faderen selv.

Helligåndens totale selvhengivelse består i, at han lærer os at forstå, hvad Kristus har gjort for os – og hvad Kristus har gjort i så henseende er netop at åbne vores øjne for, at det skabte ikke blot er Guds gave, men guddommelig selv-given.

En forskel i beskrivelsen af den guddommelige selvhengivelse i mellem *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* og *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* består i, at Guds venden-sig-mod verden og mennesket i salmen udelukkende attribueres Kristus og efter Kristi himmelfart Helligånden, medens Faderen så at sige ”forbliver” i ”evigheden”. Gud ”træffer” ikke udelukkende mennesket i menneskets frelse, men også i skabelsen samt i helliggørelsen, som attribueres Helligåndens fastholdelse af Kristi gerning for mennesket.

## II. 5. c. Skabelse, ontologi og synd

Samme grundtanke om den guddommelige, trinitariske selvhengivelse som i nadverskriftet fra 1528 findes i *Der grosse Katechismus* fra 1529.

Her hedder det i indledningen til gennemgangen af den apostolske trosbekendelse, at vi i troen lærer Gud at kende helt og fuldt. Svarende til beskrivelsen i *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* kan Luther sammenfatte trosbekendelsen således, at bekendelsen til Faderen forklarer skabelsen, Sønnen forløsningen og Helligånden helliggørelsen.<sup>203</sup> Strukturen er altså den samme, fordi *grundlaget* er det samme, nemlig troen på Guds nåderige og fuldstændige selvhengivelse.<sup>204</sup> At det beskrives som en *gave*, at den treenige Gud giver sig selv i og ved skabelsen, har, som Bayer er inde på, den implikation, at Guds immanente tilstedeværelse i skabningen er *frivillig*.<sup>205</sup> Den bagvedliggende tanke er, at hvis en gave gives ufrivilligt, er

---

to give. If I did fully succeed in giving myself, this would be death, which undoes the gift. The triune God does not suffer this deficiency” Robert Jenson, ”Triune Grace,” in *The Gift of Grace: The Future of Lutheran Theology*, ed. Niels Henrik Gregersen et al. (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 21.

203 WA 30 I, 182, 18-183, 11.

204 Tanken om, at Gud giver sig selv, er ifølge M. Seils den (!) centrale, alt andet omfattende fortolkningskategori for Gud, frelsen, livet og verden hos Luther: ”’Geben’ ist bei Luther nicht nur eine wenn auch wichtige theologische Denkkategorie. Es ist die zentrale Interpretationskategorie für Gott, Heil, Leben und Welt und damit ein Grundgedankem, der alles umfasst und bestimmt” Seils, ”Die Sache Luthers”, 64.

205 Bayer, *Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung*, 96.

det i en vis forstand ikke en gave.<sup>206</sup> I en dansk sammenhæng forekommer dette aspekt ganske fraværende i en procesorienteret teologi som N. Grønkjærs (som ellers forstår sig selv som stående i kontinuitet med Luther).<sup>207</sup>

Tanken om, at Gud giver sig selv i og ved skabelsen har fundamentale ontologiske implikationer. Dels fordi tanken understreger Guds tilstedeværelse i det legemlige.<sup>208</sup> Dels i og med, at sprog og skabelse og dermed sprog og virkelighed som udgangspunkt ifølge Luther hænger sammen, hvorfor sproget, som Grane udtrykker det, ”på forhånd [er] egnet til at tale om Gud”.<sup>209</sup> Luther fastholder i *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* som sagt *både*, at Gud er reelt til stede i det skabte, og at mennesket ved synden er gjort blind og døv for Guds selvhengivelse i skaberværket (WA 26, 506, 39-507, 7), og netop Guds reelle tilstedeværelse er det, der ifølge Grane gør synden alvorlig: ”Netop *fordi* sproget på forhånd er i stand til at tale om skaberen, bliver det alvorligt, at vi ikke vil vide, hvordan han vil være tilstede for os”.<sup>210</sup>

Det er netop denne Luthers fastholdelse af synden, som gør K.E. Løgstrups dom tvivlsom, når han på Luthers skabelsesforståelse konkluderer, at ”Fordi Guds allestedsnærværelse er ontologi, er det med

---

206 Dette perspektiv uddybes hos Seils, Holm og Saarinen: Seils, ”Die Sache Luthers”; Holm, *Gabe und Geben bei Luther*; Saarinen, *Luther and the Gift*.

207 Grønkjær, *Den nye Gud - efter fundamentalisme og ateisme*.

208 Hvorfor selvhengivelsestanken har afgørende betydning for nadverlæren: Guds selvhengivelse i skabelsen har en afgørende betydning for tanken om Guds immanente tilstedeværelse og dermed også i nadveren: ”Unter dem Gesichtspunkt des ’Gebens’, der hier wie im Katechismus entscheidend ist und unter dem auch sonst, wie Martin Seils eindrucksvoll dargelegt hat, Luthers Theologie in besonderer Konzentration in den Blick kommt, ist die Schöpfungslehre in der Tradition nie dargestellt worden. Die Sprache der Bibel gebraucht das Wort in schöpfungstheologischem Zusammenhang selten. Luther hat von seiner reformatorischen Entdeckung aus, dass die Einsetzungsworte des Herrenmahls in ihrer Mitte Gabewort sind (’Nehmet hin und esset: Das ist mein Leib für euch!’), das für ihn so bezeichnende Verständnis der Schöpfung als Gabe gefunden. Die wenigen, vereinzelt Punkte, an denen die Sprache der Bibel selbst von der Schöpfung als Gabe redet, hätten als solche ihn wohl kaum zu dem für ihn bezeichnenden Schöpfungsverständnis gebracht. Doch haben sie ihn in dem bestärkt, was ihm elementar und konkret am Herrenmahl deutlich geworden ist. Das Gabewort des Herrenmahls ist es, was Luther im Ohr, vor Augen und im Herzen hat, wenn er alles Tun des dreieinen Gottes als gebendes Zusage und zusagendes Geben wahrnimmt und sagt” Oswald Bayer, *Schöpfung als Anrede: zu einer Hermeneutik der Schöpfung* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1986), 100.

209 Grane, ”Om Luthers ontologi”, 87. Forholdet mellem sprog og skabelse vender jeg tilbage i II.6.

210 Grane, 87.

vor naturlige fornuft, vi fatter den.”<sup>211</sup> Spørgsmålene om Luthers bedømmelse af den naturlige fornuft og om forholdet mellem sprog og skabelse vender jeg tilbage til i II.6.

## II. 5. d. Udlægningen af det første bud i *Der grosse Katechismus* 1529

*Der grosse Katechismus* falder i tre dele.

Den første er en fortolkning af de ti bud, den anden er en fortolkning af den apostolske trosbekendelse, og den tredje er en udlægning af Fadervor. Dertil kommer fortolkninger af dåben og nadveren.

Det er katekismens anden del, om troen, der har vores hovedinteresse i dette afsnit, fordi Luther i denne del af katekismen fortolker treenigheden,<sup>212</sup> som afspejles i katekismus-afsnittets trefoldige struktur.<sup>213</sup> Én af grundtankerne i den fortolkning, at Gud over for mennesket og verden giver sig selv, findes allerede i katekismens første del: I fortolkningen af det første bud hedder det således, at Gud alene er den, fra hvem man modtager alt godt og befries fra alle ulykker. Gud er en evig kilde, som ”strømmer over” med lutter godhed, og det er fra ham, at alt, som er og kaldes godt, ”flyder ud”. Skabningerne, hedder det videre, er kun Guds kanal og middel, hvorigennem han ”giver alt”.<sup>214</sup>

211 K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse: religionsfilosofiske betragtninger* (Aarhus: Klim, 2015), 78. Han uddyber: ”fordi Luther dels skelner erkendelsen af Guds allstedsnærværelse fra troen selv, og dels hævder, at det er med vor naturlige fornuft, at vi fatter den, er erkendelsen filosofisk at bestemme som en ontologi.” Løgstrup, 78.

212 Den treenighedstænkning, der kommer til udtryk i katekismens anden del, opfatter G. Wenz som hele katekismens ”strukturerende midte”: ”Ist der in der Erlösungswirklichkeit Jesu Christi in der Kraft des Heiligen Geistes als anhaltend schöpferische Vaterliebe für uns todverfallene Sünder heilsam offenbare dreieinige Gott Thema des zweiten Hauptstücks und bestimmende Mitte des ganzen Katechismus, so sind es auch die drei Glaubensartikel, welche die Christen, wie es heisst, von allen anderen Leuten auf Erden unterscheiden und sondern” Gunther Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche: eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch. Bd. I, De-Gruyter-Lehrbuch* (Berlin: de Gruyter, 1996), 288.

213 Det er helt bevidst, at Luther vælger at strukturere udlægningen af den apostolske trosbekendelse på denne måde fremfor, som det ellers havde været almindeligt i traditionen, at dele den i tolv. Se *ibid.* 288-89.

214 ”Also das Gott (wie gnug gesagt) alleine der ist, von dem man alles guts empfehet und alles ungluecks los wird. Daher auch achte ich, wir Deutschen Gott eben mit dem namen von alters her nennen (feiner und artiger denn kein andere sprache) nach dem wortlin ‘gut’, als der ein ewiger quellbrun ist, der sich mit eitel guete ubergeusset und von dem alles was gut ist und heisset ausfleust. Denn ob uns gleich sonst viel guts von

## II. 5. e. Trinitarisk selvhengivenhed

Forestillingen om Gud som nådig selvgivenhed, som berøres første gang i katekismens udlægning af det første bud, uddybes i katekismens midterdel, ”Om troen”, der er en fortolkning af den apostolske trosbekendelse. Den er, som Apostolicum selv, struktureret efter treenigheden. Luther begynder sin udlægning med at slå fast, at trosbekendelsen lærer os Gud at kende ”helt og fuldt”.<sup>215</sup> Luther fortolker som sagt trosbekendelsen i tre dele, efter hver af de guddommelige personer. Den første artikel, om Faderen, forklarer

---

menschen widerferet, so heisset [Gott gibt durch creaturn] es doch alles von Got empfangen, was man durch sein befehl und ordnung empfehet. Denn unsere eltern und alle oberkeit, dazu ein yglicher gegen seinen nehisten, haben den befehl, das sie uns allerley guts thuen sollen, Also das wirs nicht von yhn sondern durch sie von Gott empfaen. Denn die creaturn sind nur die hand, rohre und mittel, dadurch Gott alles gibt, wie er der mutter brueste und milch gibt dem kinde zureichen, korn und allerley gewechs aus der erden zur narung, welcher gueter keine creatur keines selbs machen kan. Derhalben sol sich kein mensch unterstehen etwas zunemen odder zugeben, es sey denn von Gott befohlen, das mans er kenne fur seine gaben und yhm daruemb dancke, wie dis gepot foddert. Daruemb auch solche mittel durch die creaturn guts zu empfaen nicht auszuschlagen sind noch durch vermessenheit andere weise und wege zusuchen denn Got befohlen hat. Denn das hiesse nicht von Gott empfangen sondern von yhm selbs gesucht” WA 30 I, 135, 34 – 136, 17. Når jeg læser Luthers beskrivelse af Guds selvhengivenhed i katekismens anden dels udlægning af den apostolske trosbekendelse *i sammenhæng med* udlægningen af det første bud i katekismens første del, mener jeg at lægge et andet og mere fuldkomment blik på katekismens tanke om guddommelig selvhengivelse end R. Saarinen, der mener, at tanken om Guds gave som Guds selvhengivenhed, det, at Gud giver sig selv, først dukker op i den lille og den store katekismus’ udlægninger af anden og tredje trosartikel: ”Im zweiten und dritten Glaubensartikel seiner Kathecismen betont Luther, dass Gott uns nicht seine Gaben, sondern auch sich selbst in Christus gibt (BSLK 650-660). Luther erläutert das Werk Christi anhand der vierstelligen Relation des Gebens. Der sündige Mensch ist nicht nur Nutzniesser des Werkes Christi, sondern er empfängt Christus und den Heiligen Geist. Das Verhältnis zu Gott wird intim, weil nur zwei Platzhalter die vier Stellen füllen: Gott ist der Geber und die Gabe, der Mensch ist sowohl der Empfänger als auch der Nutzniesser. Eine theologisch präzise Bestimmung der Erlösung braucht freilich auch noch andere Platzhalter, damit verständlich wird, wie Christus gestorben ist, ’um für mich genugzutun und zu bezahlen’ (BSLK 652, 42), aber die Katechismen betonen die Intimität des Gottesverhältnisses” Risto Saarinen, ”Im Überschuss. Zur Theologie des Gebens,” in *Word-Gift-Being: Justification-Economy-Ontology*, ed. Bo Kristian Holm og Peter Widmann, Religion in Philosophy and Theology 37 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 81.

215 ”Bisher haben wir gehoeret das erste stueck Christlicher lere und darynne gesehen alles was Gott von uns wil gethan und gelassen haben. Darauff folgt nu billich der Glaube, der uns fuerlegt alles, was wir von Got gewarten und empfaen müssen, und (auffs kuertzte zureden) yhn gantz und gar erkennen leret” WA 30 I, 182, 18-21.M.

skabelsen, den anden, om Sønnen, forklarer forløsningen, og den tredje, om Helligånden, forklarer helliggørelsen. Luther understreger på den ene side Guds enhed og på den anden side approprierer han forskellige guddommelige egenskaber eller gerninger til hver person. A. Peters har kaldt dette for en spænding mellem teologiske *udsagn* (”theologischer Aussage”) og kateketisk *form* (”kateketischer Form”).<sup>216</sup> Når Luther approprierer forskellige dele af Guds gerning, sker det ud fra et kateketisk eller pædagogisk hensyn. Det dækker ikke over ”naiv triteisme” – heller ikke selvom Peters gør opmærksom på, at Luthers pædagogiske hensyn i *Der grosse Katechismus* betyder, at hans udsagn ofte nærmer sig en position, der kunne karakteriseres på den måde.<sup>217</sup>

Følger man Peters, er der således to niveauer i katekismens fortolkning af treenigheden: ét, der fastholder enheden i treenigheden, og ét, der af pædagogiske årsager forklarer hver guddommelig persons gerninger isoleret set. Sidstnævnte niveau er fremherskende i *Der grosse Katechismus*, fordi vi her har at gøre med et læreskrift, der skal kunne forstås af alle, medens det førstnævnte findes mere udpræget i andre af Luthers skrifter, hvor han behandler treenigheden.

Luther siger selv, at han beskriver Guds selvhengivelse beskrives i katekismen efter en triadisk struktur, fordi det således, ”barnligt og enfoldigt”, gøres klart, hvordan hver person i guddommen giver sig selv.<sup>218</sup> I udlægningen af første artikel hedder det, at alt, hvad vi ejer, og alt, hvad

---

Wendte hæfter sig ved, at Luther i katekismen ikke udvikler en *lære* om den immanente treenighed, men at hans udlægning af treenigheden er struktureret om tanken om Gud som nådig selvhengivelse: ”In diesen Schriften (katekismen MR) betont er nur, dass im dreifachen Sich-Geben Gottes in Schöpfung, Versöhnung und Vollendung Gott sein ganzes ’Göttliche(s) wesen, willen und werck’ offenbart, da Gott selbst gnädiges Sich-Geben ist” Wendte, 2013, 396.

216 Albrecht Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen Bd. 2. Der Glaube*, red. Gottfried Seebass (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), 36.

217 ”Diese Appropriationen verdecken die bleibende Einsicht, dass sich uns sowohl in der Schöpfung als auch in der Errettung der ungeteilte eine Gott zuwendet” Peters, 36. Se også Peters, 38. og Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I. Luther*, 4th ed. (Tübingen: Mohr, 1927), 71.

218 Peters’ inddeling forekommer mig således at blive underbygget af Luthers egen forklaring i begyndelsen af katekismens anden del: ”Auffs erste hat man bisher den Glauben geteilet ynn zwelff artickel, wiewol wenn man alle stueck, so ynn der schrift stehent und zum glauben gehoeren, einzelen fassen solte, gar viel mehr artickel sind, auch nicht alle deutlich mit so wenig worten muegen ausgedrueckt werden. Aber das mans auffs leichteste und einfeltigste fassen kuende, wie es fur die kinder zu lernen ist, woellen wir den gantzen Glauben kuertzlich fassen ynn drey heubtartikel nach den dreyen personen der Gottheit, dahin alles was wir gleuben gerichtet ist” WA 30 I, 182, 32 – 183, 5.

der er i himlen og på jorden, dagligt gives, opholdes og bevares af Gud. Deraf ser vi, hedder det i slutningen af udlægningen af første artikel, hvorledes Faderen har givet sig til os og alle skabninger og forsørger os rigeligt i dette liv, foruden at han også ellers overvælder os med udsigelige, evige gaver ved sin søn og Helligånden.<sup>219</sup>

Denne tråd tages op i udlægningen af anden trosartikel, hvor Luther siger, at når bekendelsen lærer os treenighedens anden person at kende

”ser vi, hvad vi ud over de tidligere, timelige goder får af Gud, hvorledes han helt og holdent har udtømt sig selv og intet beholdt, som han ikke har givet os.”<sup>220</sup>

Selvom alt godt (nemlig Gud selv, jf. udlægningen af første bud) blev givet mennesket ved skabelsen, korrumperede syndefaldet forholdet mellem Gud og mennesket, og det er baggrunden for Sønnens forløsergerning:

”For da vi var blevet skabt og havde modtaget alt godt fra Gud, Faderen, kom djævelen og bragte os under ulydighed, synd, død og al ulykke, så vi kom under Guds vrede og unåde, dømt til evig fordømmelse, som vi selv havde bevirket og fortjent det. Der var ingen råd, hjælp eller trøst, før denne eneste og evige Guds søn i grundløs godhed forbarmede sig over vores jammer og elendighed og kom fra himlen for at hjælpe os. Så nu er disse tyranner og fangevogtere alle fordrevet, og Jesus Kristus er trådt i deres sted, en livets, retfærdighedens, al godheds og saligheds herre, og han har revet os stakkels, fortabte mennesker ud af helvedes gab, vundet os, gjort os frie, bragt os tilbage under Faderens gunst og nåde og taget os under sin

219 ”Darueber bekennen wir auch, das Gott der Vater nicht allein solchs alles, was wir haben und fur augen sehen, uns geben hat, sondern auch teglich fur allem ubel und unglueck behuetet und beschuetzet, allerley ferlickeit und unfall abwendet, Und solchs alles aus lauter liebe und guete durch uns unverdient, als ein freundlicher vater, der fuer uns sorget, das uns kein leid widderfare. Aber davon weiter zusagen gehoeret ynn die andern zwey stueck dieses artickels, da man spricht ‘Vater almechtigen’. Hieraus wil sich nu selbs schliessen und folgen: weil uns das alles, so wir vermuegen, dazu was ym hymel und erden ist, teglich von Gott gegeben, erhalten und bewaret wird, so sind wir ia schueldig yhn daruemb on unterlas zulieben, loben und dancken und kuertzlich yhm gantz und gar damit zudienen, wie er durch die zehen gepot foddert und befolhen hat (...) Also haben wir auffs kuertzte die meinung dieses artickels, soviel den einfeltigen erstlich not ist zulernen, beide was wir von Gott haben und empfaen, und was wir dafur schueldig sind. Welchs gar ein gros trefflich erkentnis ist, aber viel ein hoeher schatz. Denn da sehen wir, wie sich der vater uns gegeben hat sampt allen creaturen und auffs aller reichlichste ynn diesem leben versorget, on das er uns sonst auch mit unaussprechlichen ewigen gutern durch seinen Son und heiligen geist uberschuettet, wie wir hoeren warden” WA 30 I, 184, 24-38; 185, 21-28.

220 ”das wir sehen, was wir uber die vorigen zeitlichen guter von Gott haben, nemlich wie er sich gantz und gar ausgeschuettet hat und nichts behalten, das er nicht uns gegeben habe” WA 30 I, 186, 1-4.

beskyttelse og beskærmelse som sin ejendom, for at han kan regere os med sin retfærdighed, visdom, magt, liv og salighed.”<sup>221</sup>

Citatets længde og narrative karakter viser den vægt, som Luther i katekismen lægger på anden trosartikel. Han kalder anden trosartikel for den artikel, hvorpå hele evangeliet hviler, og den, hvorpå vor frelse og og salighed beror.<sup>222</sup> Helligåndens embede beskrives i *Der grosse Katechismus* som sagt som helliggørelsens embede, og også i helliggørelsen giver Gud sig selv og viser, hvem han er. Det siger Luther i udlægningen af tredje trosartikel:

”Her har han selv i alle tre artikler åbenbaret og afsløret sit faderlige hjertes dybe afgrund og hele sin guddommelige kærlighed. For han har virkelig skabt os for at han kunne forløse og gøre os hellige.”<sup>223</sup>

Gud viser altså, hvem han er, i hver af de guddommelige personer, og Guds venden-sig-mod-verden forstås jævnfør udlægningen af det første bud i katekismens første del som Guds selvhengivenhed. Alt, hvad Gud giver – skabelse, forløsning og helliggørelse – ”strømmer over” fra ham selv. Alt godt ”flyder ud” fra Gud.

Den tanke, at Gud i hver af treenighedens personer giver sig selv helt og fuldt, understreger enheden imellem trosartiklerne. Det kan måske siges at stå i kontrast til det bemærkelsesværdige faktum, at medens anden og tredje trosartikel behandles som integrerede i hinanden – Helligåndens embede beskrives som det at bringe mennesket til Kristus ved evangeliets forkyndelse<sup>224</sup> – så beskrives hverken Sønnen eller Helligånden som

---

221 ”Denn da wir geschaffen waren und allerley guts von Gott dem Vater empfangen hatten, kam der Teuffel und bracht uns ynn ungehorsam, sunde, tod und alle unglueck, das wir ynn seinem zorn und ungnade lagen zu ewigem verdammnis verurtheilet, wie wir verwirckt und verdienet hatten. Da war kein rath, huelffe noch trost, bis das sich dieser einige und ewige Gottes son unsers iamers und elends aus grundloser guete erbarmete und von hymel kam uns zuhelffen. Also sind nu ihene Tyrannen und Stockmeister alle vertrieben und ist an yhre stad getretten Jhesus Christus, ein Herr des lebens, gerechtickeit, alles guts und selickeit, und hat uns arme verlorne menschen aus der helle rachen gerissen, gewonnen, frey gemacht und widderbracht yn des Vaters huld und gnade und als sein eigenthumb unter seinen schirm und schutz genomen, das er uns regiere durch seine gerechtickeit, weisheit, gewalt, leben und selickeit” WA 30 I, 186, 16-28.

222 WA 30 I, 186, 29-187, 16.

223 ”Denn da hat er selbs offenbaret und auffgethan den tieffsten abgrund seines veterlichen hertzens und eitel unaussprechlicher liebe yn allen dreyen artickeln. Denn er hat uns eben da zu geschaffen, das er uns erloesete und heiligte” WA 30 I, 191, 34-36.

224 WA 30 I, 187, 37-188, 5.

delagtige i skabergerningen. Den kontrast kan muligvis forklares med Peters' ovenfor nævnte spændingsidentifikation mellem bekendelsens teologiske udsagn og dens kateketiske form. Følger man den tanke, altså at Luthers skarpe skelnen mellem de guddommelige personers gerninger skyldes pædagogiske hensyn, snarere end den er udtryk for en latent triteisme hos Luther, kan man godt argumentere for, at alle tre personer er tænkt med i den skabelsesgerning, som attribueres treenhedens første person. I det perspektiv varetager anden og tredje person efter syndefaldet det, der fra begyndelsen var hensigten med skabelsen, nemlig genløsningen. Sådan argumenter G. Wenz i opposition til A. Peters.<sup>225</sup>

## II. 5. f. Sammenfatning og systematisk-teologisk perspektivering

I *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* og *Der grosse Katechismus* beskriver Luthers Guds skabergerning som trinitarisk selvhengivelse.

I begge skrifter beskrives skabelsen som Guds treenige selvhengivelse.

Gud skænker sig selv – som gave – *med* det skabte

I *Der grosse Katechismus* beskrives denne selvhengivelse i organiske metaforer: Alt, hvad Gud giver – skabelse, forløsning og helliggørelse – ”strømmer over” fra ham selv. Alt godt ”flyder ud” fra Gud.

---

225 ”Unbeschadet dessen halt Luther entschieden daran fest, dass Mensch und Welt auch unter postlapsarischen Bedingungen uneingeschränkt als *Schöpfung* Gottes anzusprechen sind. Das geschieht auch, aber nicht nur um der Zurechenbarkeit der Sünde als Schuld willen. Besteht doch die soteriologische Funktion des im zweiten und dritten Artikel entfalteteten noch Massgabe der Katechismen nachgerade darin, die kreatürliche Ursprungsbestimmung des Menschen zu eschatologischer Vollendung zu führen. Christologie und Pneumatologie stehen dafür ein, dass Gott seine Schöpfung auch unter den Bedingungen sündiger Verkehrung nicht verloren geben, sondern als Schöpfung von Ewigkeit zu Ewigkeit erhalten will. Der Erhaltungsgedanke hat sonach einen eschatologischen Sinn und darf nicht mit einer solchen Vorstellung von Gottes creation continua gleichgestellt werden, die lediglich eine zeitlich befristete, chronologisch erfassbare Bestandssicherung von Menschheit und Welt in Betracht zieht. Von daher wäre noch einmal genau zu durchdenken, was es bedeutet, dass Luther die traditionelle Scheidung von Schöpfung und Erhaltung aufhebt und creation ex nihilo und creation continua als einen, wenngleich differenzierten Zusammenhang erfasst. Eine solche Reflexion hätte dann auch präzise zu erwägen, was es heist, dass Gott als Gott Schöpfer ist, dass also Gottes Schöpfersein der Gottheit Gottes unveräusserlich hinzugehört. Dass dies so ist, hat Luther in Übereinstimmung mit der trinitätstheologischen Tradition stets betont, wie er den auch an der traditionellen Annahme vorbehaltlos festhielt, dass die Schöpfung als ungeteiltes Werk der Trinität, also das Werk des in drei Personen einen Gottes zu gelten habe” Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche Bd I*, 305.

Hermed er forholdet mellem guddommelig transcendens og immanens angivet. Gud er transcendent og evig i sin treenige væren, men samtidig reelt immanent til stede i det skabte. Skaberen går – som gave – ind i det skabte, den uendelige ind i det endelige. Dermed forekommer både en kausalitetsbestemt og en procesorienteret gudslære at være udelukket.

Den kausalitetsbestemte, fordi skaberen ikke udelukkende ses som virkende årsag bag ved skabelsens ”virkning”.

Den procesorienterede, fordi Luther taler om den guddommelige selvhengivelse som en gave, ikke som en udfoldelse af logisk eller religionsfænomenologisk nødvendighed i hegelsk forstand.

Selvom Luther er overbevist om, at Gud er forbundet med det legemlige, at sproget er forbundet med virkeligheden, ”for den virkelighed, som kommer til orde i sproget er (...) Guds skabning”,<sup>226</sup> og sproget dermed på forhånd er egnet til at tale om Gud, så betyder den treenige Guds immanens i verden ikke, at man kan slutte fra verdens beskaffenhed til Guds. Granes bedømmelse af Luthers ontologi forekommer også på baggrund af de to skrifter at være korrekt: ”Luther kender ikke noget til en ontologi, der skal berede vejen for evangeliet”.<sup>227</sup> At Guds allestedsnærværelse (ubikvitet) i de to skrifter af Luther skulle forstås som noget, der, som Løgstrup mener, kan fattes med den naturlige fornuft, synes modsagt af Luthers vægtlægning på menneskets syndsbedingede døv- og blindhed over for den guddommelige allestedsnærværelse i det legemlige. Luther fastholder begge dele på én gang. *Både* den guddommelige ubikvitet i det skabte *og* menneskets naturlige blindhed for den.

---

226 Grane, ”Om Luthers ontologi”, 87.

227 Grane, 87.

## II. 6. Væsensåbenbaring, teisme og treenighedstænkning: *Hauspostille* 1544

### II. 6. a. Indledning<sup>228</sup>

Hvor jeg i det foregående har vist, hvordan Luther i poetisk form i salmen *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* fremstiller treenigheden som et kommunikativt forhold både ”i” Gud og imellem Gud og menneske, og hvordan Luther i den sidste del af *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* og i

---

228 Brugen af *Hauspostille* som kilde kræver som sagt i indledningen visse forbehold og kommentarer: Den har spillet en mindre rolle i den moderne lutherforskning end hans *Kirchenpostille*. I samtidens Luther-reception ansås den imidlertid for et vigtigt værk, og allerede Peder Tidemand (død senest 1571) forestod en fordanskning. Samtidig genoptryktes den flittigt i Tyskland, og i 1617 forelå allerede 81 oplag af de forskellige udgaver. Årsagen til *Hauspostilles* fravær i megen moderne lutherforskning er, at den ikke er udgivet af Luther selv, men af Veit Dietrich på grundlag af G. Rörers afskrifter. Dietrich skriver selv i forordet til sin tekstudgave, at ikke alle de trykte prædikener stammer fra Luther, og at han har foretaget visse andre redaktionelle ændringer. Dette foranledigede, at A. Poach i 1559 udgav en ny udgave af værket. Poachs hovedanke mod Dietrichs udgave af *Hauspostille* og hans eget hovedincitament til at foranstalte en ny udgave er de inkluderede prædikener, der ikke stammer fra Luthers egen hånd. Det er ifølge Poach de prædikener, der mangler tidsangivelse: ”Nu aber ist offenbar und am tage, Das in der vorigen Hauspostilla viel Predigten mit eingemenget sind, die nicht des seligen Mannes Gottes D. Martini Luthers sind, Welches daran zu mercken, das dieselben frembden Predigten auff dem Rande kein Verzeichnis haben des Jars und der zeit, Wie die andern Predigten, welche des Mannes Gottes sind. Darnach das sie auch in den geschriebenen Buechern M. Georg Roerers nicht zufinden, Wie die andern, die solche, des Jars und der zeit, Verzeichnis auff dem Rande haben. Dazu bekennet M. Vitus Dieterich selbs in der Vorrede der vorigen Hauspostilla, das er viel Predigten, Sonderlich von den Festen, Welche man in der Wittembergischen Ordnung nicht helt, hinzu gesetzt habe. Und in der Vorrede uber die dreizehen Predigten von der Passion, an die Fraw Bawmgartnerin, bekennet er, das dieselben dreizehen Predigten sein sind, und nicht D. Martini Luthers, Welche 13 Predigten auch in die vorige Hauspostilla gesetzt sind (Poachs forord citeret efter WA 52, viii). Påstanden er altså, at de prædikener, der i Dietrichs udgave ikke er forsynede med datoangivelse, ikke stammer fra Luther, samt at Dietrich i sit eget forord til *Hauspostille* siger, at han har indsat flere ikke-autentiske prædikener, samt at han i visse tilfælde gør opmærksom på, at bestemte prædikener med sikkerhed ikke stammer fra Luthers hånd. C. Spehr skriver i en kort redegørelse for værkets udgivelseshistorie, at *Hauspostille* overvejende indeholder prædikener, som Luther i perioden 1531 til 1534 har holdt i sit hjem i Wittenberg. De er tiltænkt husfædre, som ikke har kunnet komme i kirke på de pågældende søndage, som hjælpekilde til præster (altså mønsterprædikener) og som læseprædikener for familier. Dietrich benyttede ifølge Spehr både trykte prædikener og sine egne prædikenedskrifter, og han tilføjede til Luthers egne prædikener en prædiken af Melanchthon og nogle af sig selv. Imidlertid blev Poachs

*Der grosse Katechismus* fremstiller treenigheden som Guds totale selvhengivelse, vil jeg i dette kapitel vende mig mod både en ny genre og et nyt aspekt af Luthers treenighedstænkning: Hvordan Luther prædiker over treenighedens indre side.

I forhold til de tidligere analyserede tekster rummer den prædiken, som jeg beskæftiger mig med i dette kapitel, både kontinuitet såvel som sider af Luthers treenighedstænkning, vi ikke har set før.

Kontinuiteten består i den tanke om Guds selvhengivelse eller selvhengiven, som jeg har identificeret i Luthers nadverskrift fra 1528 og i *Der grosse Katechismus* fra 1529.

Helmer har hævdet, at Luthers beskæftigelse med treenigheden i den tidlige og midterste periode af hans forfatterskab i høj grad er centreret om den ydre, økonomisk-trinitariske relation, i hvert fald i Luthers *kateketiske* prædikener.<sup>229</sup> Det udgør en kontrast til den trinitatisprædiken, jeg fremstiller i dette kapitel, hvor Luther allerede fra prædikenenens begyndelse beskæftiger sig med treenighedens indre side.

I forhold til den genre, som den første Luthertekst, jeg behandlede, tilhører, poesien, er den måske mest iøjnefaldende forskel, at Luthers

---

udgave af *Hauspostille* straks ved udgivelsen også udsat for kritik, og nogle mente, som også den senere kritiske udgaves redaktører, at Dietrichs tekstudgave var at foretrække. Man skal imidlertid have for øje, at Dietrichs og Poachs udgaver på trods af den komplekse udgivelseshistorie og de indbyrdes kritikpunkter, som udgiverne i sin tid rejste mod hinanden, på lange stræk er identiske. Weimarer-udgavens løsning blev, at den moderne tekstkritiske udgave som hovedkilde bringer Dietrichs *Hauspostille*, medens der gøres opmærksom på eventuelle afvigelser i forhold til Poachs i noteapparatet. Når jeg på trods af de mulige indvendinger finder det forsvarligt at bruge trinitatisprædikenen fra *Hauspostille* som kildemateriale, skyldes det tre ting. For det første, at *Hauspostilles* første trinitatisprædiken ikke hører til de prædikener, der i deres forskellige tekstudgaver afviger meget fra hinanden. De er stort set identiske i Dietrichs og Poachs udgaver. For det andet taler også den lange og vægtige receptionshistorie, som værket har haft som udtryk for *luthersk teologi*, for at bruge trinitatisprædikenen fra *Hauspostille* som kildemateriale, selvom den altså var udgivet af Dietrich og ikke af Luther selv. For det tredje har Luther selv skrevet et forord til Dietrichs udgave af *Hauspostille*, hvor han vedkender sig prædikenerne. Brugen af trinitatisprædikenen fra *Hauspostille* som kildemateriale kræver imidlertid med nødvendighed, at den ses i sammenhæng med andre Luther-tekster. Læser man prædikenen i sammenhæng med andre Luther-tekster, er det tydeligt, at den indskriver sig i det, man kunne kalde Luthers systematiske trinitetsteologiske konception som helhed.

229 ”The sermons, particularly those delivered between 1524 and 1535, are oriented to the divine economy in three works that are appropriated respectively to the trinitarian person effecting the work. Catechetical in their emphasis, these sermons explicate the outer-trinitarian relation of God to creation as it is determined by the Creed. The catechetical focus of these sermons seems to promote a view that the Trinitarian differentiation is situated in the outer-side, the side encountering creation” Ibid., 211.

treenighedstænkning i prædikenen har udførlige tekstbelæg, og det er netop det, at Luther læser treenigheden ”ud af” de bibelske skrifter, der ifølge U. Asendorf gør, at hans treenighedstænkning ikke ender i teologisk spekulation.<sup>230</sup>

*Ligesom* poesien, hvis *sitz-im-Leben* hos Luther jo er den syngende menighed, og *Der grosse Katechismus*, hvis formål er pædagogisk, *men i modsætning* til nadverskriftet *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* kan Luthers prædikener, og altså herunder den prædiken, vi har for os i dette kapitel, kaldes ”praktisk teologi”, hvad Asendorf gør i sin på flere måder nytænkende studie af Luthers prædikener fra 1988. Asendorf ser Luthers prædikener netop som teologiske ytringer, *der helt i deres egen ret* kondenserer Luthers tænkning, når den skal formuleres for menigmand.<sup>231</sup>

## II. 6. b. Guds væsensåbenbaring

På grundlag af de ovenstående indledende bemærkninger vil jeg nu vende opmærksomheden mod den første trinitatisprædiken fra *Hauspostille*. Min fremstilling af prædikenen er centreret om Luthers beskrivelse af den indre side af treenigheden som åbenbaret af Gud og omkring Luthers argumentation for denne fundamentalteologiske påstand – at Gud udadtil viser mennesket, hvem han er i sit væsen – ud fra gammel- såvel som nytestamentlige skriftsteder.<sup>232</sup>Selvom prædiketeksten til trinitatis søndag er

---

230 ”Ohne diesen Bezugspunkt ist die Trinitätslehre leere Spekulation” Ulrich Asendorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), 35.

231 Asendorf kæder rubriceringen af Luthers prædikener som praktisk teologi sammen med en kritik af en tendens til kun at bruge Luthers prædikener som illustrationer af indsigter, som allerede foreligger i andre af Luther benyttede genrer. Prædikenen er og kan noget, som ingen af de af Luther ellers benyttede genrer er og kan, og Asendorf er tæt på at gøre prædikenen til den eksemplariske genre par excellence for Luthers teologi: ”Da die Predigten der praktischen Theologie zugerechnet werden, erscheinen sie im theologischen Wert als zurückgestuft, was keinen Lutherforscher je gehindert hat, den reichen Schatz der predigtbände als eine Art von Steinbruch zu benutzen. Sie haben aber dann nur den Sinn, anderweitig gewonnene Einsichten noch einmal mit Hilfe eines anschaulichen Materials effektiv zu illustrieren. In der Sache bleibt es bei dem ebenso scharfen wie treffenden Wort Karl Barths von den ’sanften Auen’ der praktischen Theologie, so dass die Predigten nur beiläufig einen theologischen Wert haben, ihr eigentliches Licht aber von anderweitigen theologischen Erleuchtungen her beziehen. Luthers Theologie aber ist Predigt im eminenten Sinne” Asendorf, 419.

232 Helmer hævder, at beskæftigelsen med treenighedens indre side er generel for Luthers trinitatisprædikener. Hun behandler imidlertid ikke den prædiken, der er genstand for dette kapitels undersøgelse. Se Helmer, *The Trinity and Martin Luther: A Study on the Relationship between Genre, Language and the Trinity in Luther’s Works*

Joh 3, 1-15, er første prædiken til trinitatis søndag i *Hauspostille* ikke en prædiken over én bestemt tekst, men en tematisk prædiken, som inddrager en række gammel- og nytestamentlige kilder, der har til formål at fungere som skriftvidnesbyrd til opbakning af Luthers centrale pointe i prædiken: at selvom treenigheden er fornuftsstridig og derfor ofte er blevet anfægtet, er den åbenbaret både i Det gamle og i Det nye testamente.<sup>233</sup> Prædikenen indledes med en redegørelse for forskellen mellem trinitatisfesten og kirkeårets øvrige højtider: ”Ligesom årets andre festdage indhyller og iklæder Herren vor Gud i sine værker, som han har gjort for at man skal lære hans hjerte og vilje mod os at kende”,<sup>234</sup> så er trinitatisfesten indstiftet for:

”at vi af Guds ord så meget som muligt skal lære, hvad Gud er i sig selv og i eget guddommelige væsen”.<sup>235</sup>

Tilsvarende hedder det, at vi ved trinitatisfesten hører, ”hvad Gud siger om sig selv og sit indre væsen.”<sup>236</sup> Det, Gud nærmere bestemt åbenbarer, når han åbenbarer sit indre, er, at han er ét guddommeligt væsen i tre personer: Skriften tilsiger os, at

”Kristus er sand Gud, at Helligånden er sand Gud, og at der alligevel ikke er tre guder, heller ikke tre væsener, således som der kan siges at være tre mænd, tre engle eller tre sole. Nej, således er Gud ikke adskilt i sit væsen”.<sup>237</sup>

Skriften vidner altså om, at Gud åbenbarer sit væsen som treenigt, og det bliver de kristne nødt til at fastholde, på trods af treenighedstankens

---

1523-1546, 191.

233 Evangelieteksten til trinitatis søndag var og er Joh 3, 1-15, hvad Luther et sted udtrykker undren over, jf. Helmer, *The trinity and Martin Luther*, 204. Den tekst prædiker han tekstnært, men altså også med et andet fokus end det treenighedsteologiske, over i den anden prædiken til trinitatis søndag, som er optaget i *Hauspostille*.

234 ”Darumb gleich wie die andern Fest im Jar unsern Herrn Gott kleyden und einwickeln in seine werck, die er thun hat, das man dabey sein hertz und willen gegen uns erkennen soll.” WA 52, 335, 15-17.

235 ”Also ist das heutige Fest darumb eingesetzt, das man, so vil moeglich, auß Gottes wort lerne, Was Gott an jhm selv sey, ausser allen kleidern oder wercken, bloß in seinem Goettlichem wesen” WA 52, 335, 22-25.

236 ”was Gott von jhm selv sagt unnd von seynem *jnnerlichem* wesen” WA 52, 335, 26-27. Min kursivering.

237 ”das Christus warhaffter Gott sey, das der heylig geist warhaffter Gott sey unnd das dennoch nicht drey Goetter noch drey Natur oder wesen sind, Wie drey Menner, drey Engel, drey Sonnen, drey Fenster. Nein, also ist Gott in seinem wesen nicht unterschieden, sonder es ist nur ein einiges Goettliches wesen” WA 52, 336, 19-23.

fornuftsstridighed,<sup>238</sup> hvis ikke på anden måde, så ved at ”stamme”<sup>239</sup> om treenigheden, hvis ikke man vil vige fra skriften, sådan som treenighedslærens benægttere gør.<sup>240</sup> Spørgsmålet om, ”hvordan Faderen, Sønnen og Helligånden kan være én Gud”,<sup>241</sup> kan man ikke besvare. Det er ubegribeligt, og vi kan sige ligeså lidt om det, som om, hvordan det går det til, at et menneske kan ”se med sine øjne og tale og le med munden”.<sup>242</sup> Den treenighedsteologiske renæssance i den vestkirkelige teologi, som jeg beskrev i afhandlingens indledning, er blandt andet kendetegnet ved at have været optaget af forholdet mellem immanent og økonomisk treenighed, som ifølge blandt andre K. Rahner i den vestkirkelige teologi var blevet løsrevet fra hinanden.<sup>243</sup> K. Rahner påpegede, at den splittelse imellem immanent og økonomisk treenighed, som ifølge ham havde præget gudslæren i hans egen tradition – den romersk-katolske – og i den lutherske tradition, medførte, at kun den økonomiske treenighed havde betydning for frelseslæren, medens teologiske udsagn angående treenighedens ”indre side” blev afskrevet som teologisk spekulation.<sup>244</sup>

---

238 Treenighedstankens fornuftsstridighed (og dens status som *åbenbaret* trossandhed) understreges mange steder i prædikenen, fx i Luthers hævde af, at treenigheden er kirkens vigtigste artikel: ”Solcher Artickel ist der hoehest in der Kirchen, der nicht von menschen erdacht noch ye sein lebtag in eines menschen kopff kommen, Sonder allein durch das wort von Gott uns offenbaret ist” WA 52, 335, 12-15.

239 ”stammen” WA 52, 336, 19; WA 52, 337, 7.

240 ”Das nun Türcken unnd Jueden unser spotten, als setzten wir drey Brueder in hymmel, die mit einander das Regiment sollen haben, Solchs koendten wir auch wol thun, wo wir von der Schriff weichen wolten” WA 52, 337, 9-11.

241 ”Wie Vatter, Son und heiliger Geyst koennen ein Got sein” WA 52, 342, 8-9. Min kursivering.

242 ”mit seinen augen sehen und mit dem mund reden oder lachen soll” WA 52, 336, 8.

243 Det var som alternativ til denne tendens, at Rahner udviklede sin egen argumentation for sammenhængen mellem immanent og økonomisk treenighed: At den immanente og den økonomiske treenighed er identiske, det, som eftertidens systematiske teologer har kaldt ”Rahners regel”. Se blandt andet: Peters, *God as Trinity*, 22.

244 ”Another related point of Rahners critique concerns a central point of the internal structure of the doctrine of the Trinity, i.e. the relationship between the immanent and the economic Trinity. Rahner laid his finger on the fact that the conception of the innertrinitarian relations, defined as processions of the Son and the Spirit from the Father were in traditional dogmatics insufficiently related to the missions of the Son and the Spirit expressing the role of the Trinity in the economy of salvation. If these two aspects of Trinitarian discourse are separated, it follows that the immanent Trinity and the question of the immanent relations in the Godhead become a matter of speculative theology, whereas the economic Trinity is placed in the context of the history of salvation.” Schwöbel, ”Introduction: The Renaissance of Trinitarian Theology - Reasons, Problems and Tasks”, 6.

Det er på den baggrund, at Luthers udsagn om treenighedens indre side *som åbenbaret*, som findes i de ovenstående citater, er interessant i en moderne systematisk-teologisk horisont. For afvisningen af refleksion over den immanente treenighed som udtryk for spekulativ teologi medfører, som Schwöbel påpeger, en risiko for at se Guds treenige væsen som løsrevet fra, eller irrelevant i forhold til, frelseshistorien.<sup>245</sup>

Guds treenige væsen, som trinitatisfesten er en åbenbaring af, redegør Luther for ved at føre skriftbeviser for Sønnens henholdsvis Helligåndens guddommelighed.

Det primære skriftbevis for Sønnens guddommelighed i Det nye testamente er Kol 1,15-17, hvor Paulus kalder Kristus for ”den usynlige Guds rette billede”.<sup>246</sup> Det vil sige, hævder Luther, at Paulus mener, at Kristus er sand Gud:

”Derfor kaldes Kristus ’den usynlige Guds rette billede’. Men nu kan han jo ikke være Guds rette billede, med mindre han er ligeså almægtig, ligeså evig, ligeså vis, retfærdig, god osv., som Gud. For hvis noget af disse stykker mangler, så var han jo ikke Faderen lig og ikke Guds rette billede, men et uligt billede af ham”.<sup>247</sup>

Efter Kol 1,15-17 er Johannesevangeliet det tydeligste nytestamentlige vidnesbyrd om Sønnens guddommelighed.

I den her behandlede prædiken fra *Hauspostille* findes den hos Luther ofte genkommende tanke, at Johannesprologens ”ord” (*logos*), er det samme ord, som Moses omtaler i Genesis som det ord, Gud skaber ved:

”I Det gamle testamente findes også mange [vidnesbyrd om treenigheden], men de er dunklere end i det nye, således som Johannes, der særligt smukt viser tilbage til Moses, ser, når han kalder den herre Kristus ordet på grund af hans evige fødsel. For også Moses siger, at Gud før al skabelsen har haft et ord hos sig, der har været almægtigt ligesom han selv, og at Gud igennem dette ord har skabt alt. Gud og ordet

---

245 ”If discourse about the immanent Trinity and discourse about the economic Trinity are not shown to be constitutively related the history of salvation becomes largely irrelevant for the conception of the triune being of god in its immanent relations, and the trinitarian constitution of God’s being becomes irrelevant for the history of salvation.” Schwöbel, 6.

246 ”das ebenbild des unsichtbaren Gottes” WA 52, 336, 27-28.

247 ”Darumb heyst er jn auch ein ‘ebenbild des unsichtbarn Gottes’. Nun aber kan er das ebenbild Gottes nicht sein, denn er sey gleych allmechtig, gleich ewig, gleich weiß, gerecht, guetig &c. Sonst wuerde Christus nicht ein solch bild sein, das dem Vatter gleich wer, Sonder muest ein ungleiches bilde sein” WA 52, 336, 34-38. Dette citat, hvor Luther skelner mellem Kristus og Gud, er i øvrigt et eksempel på den usystematiske terminologi angående navnet ”Gud”, som Moltmann fremhæver, og som jeg vender tilbage til.

må derfor være ét væsen, for de er begge evige og almægtige, og dog er den, der taler ordet, og ordet, der bliver talt, to forskellige personer”.<sup>248</sup>

Luther skelner altså her mellem Gud som taler og Gud som talt ord, og det er en måde at læse Johannesprologen og Genesis 1 på, som går igen i alle de udlægninger af disse tekster, som afhandlingen behandler. Som det hedder i citatet herover, findes der ikke alene vidnesbyrd om treenigheden i Det nye testamente, men også i Det gamle testamente, omend de er ”dunkle”, og Luther kan sige, at Moses og Paulus taler ”med én mund”,<sup>249</sup> skønt med forskellige ord om Sønnens guddommelighed. Andre gammeltestamentlige vidnesbyrd om Sønnens guddommelighed er 1 Mos 48,15-16, hvor Jakob taler om en engel, hvad Luther tolker som en Kristus-allegori,<sup>250</sup> og Esajas 9,6-7, som ifølge Luther er en Kristus-profeti.<sup>251</sup> Kristus er ”sand, evig Gud”.<sup>252</sup> Det betyder, ”at alt, hvad man siger om Faderen også kan siges om Sønnen, bortset fra, at Faderen fostrer Sønnen fra evigheden, ikke Sønnen Faderen”.<sup>253</sup> Hvad Luther antyder i det ovenstående citat, uddybes i prædikenens sidste del, som er en gennemgang af den apostolske trosbekendelse. Her beskrives de tre personers særlige gerning og embede ifølge bekendelsen:

”Faderen tilskriver man skaberværket, Sønnen forløsningen og Helligånden helliggørelsens kraft, dvs. at han uddeler syndernes forladelse, gør os glade og stærke og bringer os fra døden til det evige liv. Det er ligesom forskellige klæder, så man ikke sammenblander personerne, men fint kan kende forskel på dem: At Faderen er skaber, Kristus blevet menneske og Helligånden kommer med tunger af ild og gør menneskene glade. Disse er alle den ene Guds gerninger. Men ved de forskellige gerninger skal man også forstå personernes forskellighed. For Gudfader er ikke blevet menneske og Sønnen har ikke ladet sig se i tunger af ild”<sup>254</sup>

248 ”Im alten Testament sind jhr auch vil, aber etwas dunckler denn im Newen, Wie Johannes [Joh. 1, 1] inn seinem Euangelio sonderlich fein auf Mosen sihet, da er den Herrn Christum seiner ewigen geburt halb das wort nennet. Denn da gehet Moses also herein, Das Gott vor aller Creatur ein wort bey jhm gehabt, das allmechtig gewest wie er, unnd das Gott durch dasselbe wort hab alles erschaffen. Da muß ein Goettliches wesen sein zwischen Gott und dem wort, Denn sie beyde ewig und almechtig sind, unnd sind doch Der, so das wort redt, und das wort, das geredt wird, zwo unterschiedliche personen” WA 52, 338, 30-38.

249 ”mit einem mund” WA 52, 337, 38.

250 WA 52, 339, 1-19.

251 WA 52, 339, 27-39.

252 ”rechter, ewiger Gott” WA 52, 337, 40.

253 ”alles, was man von Gott dem Vater sagt, auch vom Son kan gesagt werden, ausserhalb des einigen stucks, das der Vater den Son zeuget von ewigkeit, und nicht der Son den Vatter.” WA 52, 338, 8-10.

Her tilskriver Luther altså igen personerne forskellige gerninger, og det problem angående Luthers trinitariske appropriationstænkning, som jeg tidligere har behandlet, melder sig på banen igen. Men heller ikke i denne prædiken betyder de trinitariske appropriationer, at Luther gør sig til triteist, for også her lægger han til stadighed vægt på enheden mellem de guddommelige personer.

## II. 6. c. Skriftens vidnesbyrd om Helligåndens guddommelighed

Også Helligåndens guddommelighed er bevidnet i begge testamenter:

”Ligesom vi nu har hørt vidnesbyrdene om Guds søn, vor Herre og forløser Kristus, således vil vi nu gennemse nogle vidnesbyrd om, at Helligånden også er evig Gud og alligevel en person for sig selv. Det vil sige, at han hverken er Faderen eller Sønnen, skønt han på sit væsens og sin naturs vegne er uadskillelig fra Faderen og Sønnen og er dem aldeles lig”.<sup>255</sup>

Det første skriftvidnesbyrd om Helligåndens guddommelighed er dåbsbefalingen, idet Kristus befaler os at døbe i alle tre personers navne, hvormed han ”stiller Helligånden ved siden af sig selv og Faderen”.<sup>256</sup> Også Joh 14,16-17 og 15,26, hvor Jesus omtaler talsmanden, læser Luther som vidnesbyrd om, at Helligånden er ”en anden person end Faderen og Sønnen, og dog er det kun én eneste evig Gud”.<sup>257</sup>

Når Kristus i Johannesevangeliet nævner talsmanden, som ifølge Luther er synonym med Helligånden, og siger, at Helligånden udgår fra Faderen, så betyder det, at Kristus

---

254 „Dem Vater gibt man die schoepffung, dem Son die erloesung und dem heyligen Geyst die krafft der heiligung, das ist: das er vergebung der sünden auß teylet, froelich macht, stercket und vom tode in jenes leben bringt, Das sind gleich wie unterschidliche kleider, das man die person nit in einander menge unnd fein eine für der andern kennen moege, Das der Vatter schoepfer ist, Christus mensch wird und der heilig Geist kumbt mit feuerigen zungen und macht die menschen froelich. Solches sind alles werck des einigen Gottes. Aber bey der unterschid der werck soll man auch die unterschid der personen fassen, Denn Gott Vatter ist nit mensch worden, So hat der Son sich in feuerigen zungen nicht sehen lassen” WA 52, 344, 5-14.

255 ”Gleich nun wie wir yetzt die zeugnuß vom Son Gottes, unserm Herren und erloeser Christo, gehoert haben, Also woellen wir auch etliche zeugnuß besehen vom heyligen geyst, das er ewiger Gott sey unnd dennoch ein sondere person, das ist: weder der Vatter noch der Son, ob er gleich wol des wesens und natur halb dem Vatter und Son durch auß gleich ist” WA 52, 340, 17-21.

256 WA 52, 340, 26-38.

257 ”ein andere person denn des Vatters und des Sons, unnd ist doch nur ein einiger, ewiger Gott” WA 52, 341, 12-13.

”ikke alene taler om Helligåndens embede og gerning, men også om hans væsen, idet han siger ’Han udgår fra Faderen’, hvilket vil sige, at hans udgang er uden begyndelse og evig”.<sup>258</sup>

Her er det bemærkelsesværdigt, at den særlige rolle, som Luther tilskriver Helligånden, ikke udelukkende går på Helligåndens embede, men også på dens væsen og derfor ikke udelukkende har at gøre med den økonomiske treenighed. Den trinitariske appropriationstanke, som Kärkkäinen har fremhævet hos Luther, er altså funderet i den immanente treenighed.<sup>259</sup>

Moderne studier i Luthers helligåndsteologi tager sig som regel ud som kritiske tilrettevisninger af Rudolf Ottos vurdering af, at Helligånden ingen rolle spiller i Luthers gudslære.<sup>260</sup> Også den prædiken, vi her har for os, bekræfter den kritik af Ottos position, som findes hos blandt andre Prenter og Kärkkäinen. Udsagnene om Helligånden i prædikenen vidner om, at Luther ligestiller Åndens guddommelighed med Faderens og Sønnens. Samtidig hermed fastholder Luther, tro mod den vestkirkelige tradition, han står i, den nikæno-konstantinopolitanske trosbekendelses *filioque*-formulering, altså at Helligånden udgår både fra Faderen og Sønnen.<sup>261</sup> Denne formulering, som var og er et af de teologiske stridspunkter mellem

---

258 ”nicht allein vom ambt und werck des heyligen Geystes, Sonder auch von seinem wesen und sagt, Er gehe vom Vatter auß, das ist ye so vil gesagt, das sein außgang on anfang unnd ewig sey” WA 52, 341, 17-19.

259 ”Luther understands the Holy Spirit as a person of the Trinitarian God, and he is distinguished from the Father and from the Son by his eternal procession from the two other persons. His main role in the history of salvation is to bring the salvatory knowledge of God to men, by making alive the Gospel of Christ. To accomplish this, the Holy Spirit is given to men in the Word of the Gospel and in the Sacraments, which function as the corporeal means by which the Spirit approaches men. To clarify this teaching, Luther applies the semantic theory of Trinitarian appropriations. Using it Luther can attribute certain operations to the Spirit alone, without contradicting the traditional idea of the inseparability of the work of the trinitarian God towards the world” Pekka Kärkkäinen, *Luthers trinitarische Theologie des Heiligen Geistes* (Helsinki: [Pekka Kärkkäinen], 2003), 8.

260 Rudolf Otto, *Die Anschauung Vom Heiligen Geiste Bei Luther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1898). Pekka Kärkkäinen, *Luthers trinitarische Theologie des Heiligen Geistes* (Helsinki: 2003), p. 14; Regin Prenter, *Spiritus creator – Studier i Luthers theologi* (Århus: Universitetsforlaget i Aarhus, 1944), 11-22.

261 Luthers fastholdelse fremgår blandt andet utvetydigt af anden schmalkaldiske artikel: ”2. Daß der Vater von niemand, der Sohn vom Vater geboren, der Heilige Geist vom Vater und Sohn ausgehend” *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche: herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930*, 13. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 414.

øst- og vestkirken, både på Luthers tid og i dag, har også i den efterdialektiske Lutherforskning været kilde til diskussion, blandt andet foranlediget af de forsøg på økumenisk samtale mellem lutherske og ortodokse teologer, som den nyere finske Lutherforskning har forsøgt at etablere. Derfor kan det være formålstjentligt et øjeblik at fokusere på det trinitetsteologiske potentiale, der luthersk set *kan* ligge i denne fastholdelse.

## II. 6. d. Forholdet mellem treenighedens indre og ydre side

Ifølge Prenter handler *filioque*-formuleringen ikke om subordination af de guddommelige personer, men om fastholdelsen af forholdet mellem treenighedens indre og ydre side.<sup>262</sup> Ifølge Prenter rummer alternativet til *filioque*-formuleringen den mulighed, at man kun taler om den økonomiske treenighed, medens man kan fastholde, at Guds væsen er totalt forskelligt fra Guds åbenbaring. Det ville netop kunne danne udgangspunkt for allehånde spekulationer om den skjulte Gud.<sup>263</sup> Prenters argument for fastholdelsen af *filioque*-formuleringens gyldighed er, at ”Hvis Helligånden fra evighed af udgår fra Faderen, men ikke fra Sønnen, da har Helligånden bag ved åbenbaringen i tiden et vidnesbyrd at bringe om Faderen, som ikke er indesluttet i åbenbaringens vidnesbyrd om Sønnen.”<sup>264</sup>

*Filioque*-formuleringen er i det perspektiv et værn imod en treenighedstænkning, der er baseret på åbenbaringsuafhængig spekulativ teologi, og Prenter kan på den baggrund hævde, at oldkirkens formuleringer af treenigheden (og altså herunder den nikæno-konstantinopolitanske trosbekendelses *filioque*-formulering) alle har til

---

262 ”Det er ganske vist rigtigt, at vi kun har levende forbindelse med Gud i hans åbenbaring, og at enhver ’speculatio majestatis’ ethvert forsøg på uden om Guds åbenbaring i mennesket Jesus at trænge ind i hans væsens evige dyb, er en krænkelse af Guds ære. Men hvad der er skjult for de barbarer, der kun har hånsord til overs for den gamle trinitetsteologis unægtelig anstrengende formuleringer, er dette, at hævdelser af den immanente trinitet i dens *fuldstændige konformitet* (*filioque*!) med den økonomiske just har til hensigt at *forhindre* enhver ’speculatio majestatis’. For hele denne lære om den immanente trinitet vil jo blot sige, at den gud, der åbenbarer sig i historien, er i absolut forstand identisk med den gud, der fra evighed til evighed er gud” Regin Prenter, *Skabelse og genløsning* (Frederiksberg, Anis 1998), 50. Forfatterens kursiveringer.

263 ”Hvis man *kun* talte om den økonomiske trinitet og således med sin tavshed om den immanente trinitet antydede, at Gud i sit evige væsen overhovedet ikke kunne omtales i tilbedelsens sprog, ville man dermed åbne døren for alle mulige spekulationer angående denne ’skjulte’ gud, som i så fald ikke var absolut identisk med den gud, der som Fader, Søn og Helligånd åbenbarer sig i historien” Prenter, 50. Forfatterens kursivering.

264 Prenter, 49.

formål at sikre identiteten mellem den immanente og den økonomiske treenighed.<sup>265</sup>Når det giver mening at forstå Luthers fastholdelse af *filioque*-formuleringen som en fastholdelse af identiteten mellem den indre og ydre treenighed og ikke som subordinationstilkendegivelse skyldes det, at der ikke findes udsagn hos Luther, der tyder på en underordningstankegang. Tværtimod vidner hans brug af de trinitariske appropriationer om en forståelse af personernes forskellige – men lige vigtige – roller.

## II. 6. e. (Hvordan) er Luther teist?

Som jeg allerede har antydnet i afhandlingens begyndelse, og som jeg vender tilbage til i dens tredje hoveddel, er det i moderne treenighedsteologi et omdiskuteret spørgsmål, hvordan treenighedstænkningen forholder sig til et ”teistisk” gudsbegreb, hvormed der menes et begreb om Gud som eksempelvis uforanderlig og almægtig. Ifølge Jüngel indebærer den reformatoriske teologi som sagt et potentiale til et opgør med et sådant gudsbillede, fordi den på radikal vis tænker Guds død ind i selve gudsbegrebet. At den reformatoriske teologi indeholder et sådant ”teisme-kritisk” potentiale har også været fremført i den danske teologiske debat i de senere år.<sup>266</sup>Når treenighedstænkningen i vor tid ses som en begrebsliggørelse af Guds bevægelighed eller foranderlighed, bliver den samtidig opfattet som en modsætning til teismens ”ubevægelige bevæger”. Flere formuleringer i den prædiken, jeg har fremstillet i dette kapitel, tyder imidlertid på, at denne dikotomi vanskeligt lader sig opretholde set fra Luthers perspektiv:

I det ovenstående har jeg citeret den ene af to adjektiviske beskrivelser af Gud i prædikenen, hvor Luther beskriver Gud som almægtig, evig, vis, retfærdig og god.

---

265 ”når den gamle trinitetsteologi vovede trods formuleringernes besynderlighed og utilstrækkelighed at udtale sig om Guds evige væsen, var det kun for at sige, at *sådan som Gud åbenbarer sig i historien*, i den økonomiske trinitet, *således er Han fra evighed og til evighed*. Han har ikke et andet ’evigt’ væsen, som vi kunne give os til at spekulere over, bag ved det ’væsen’, Han har åbenbaret i Faderens, Sønnens og Helligåndens gerninger her i tiden. Derfor er kirkens tilbedelse af Guds evige majestæt ikke stum, den er ikke mystikerens ordløse opgåen i Guds væsens ukendte dyb, men den har bestemte, uforanderlige ord: ’Ære være Faderen og Sønnen og Helligånden *som i begyndelsen* så nu og altid og *i al evighed*, Amen!’” Prenter, 50-51. Forfatterens kursiveringer.

266 Lars Sandbeck, *Afsked med almagten: et bidrag til det kristne gudsbillede* (Frederiksberg: Anis, 2014); Niels Grønkjær, *Den Nye Gud – Efter fundamentalisme og ateisme* (København: Forlaget Anis, 2010).

Tilsvarende hedder det i Luthers argumentation for Helligåndens guddommelighed, at i Gud kan intet være, der ikke er lige så "evig, almægtig, hellig, vis, god og uforgængelig, som han er".<sup>267</sup> Begge citater rummer beskrivelser af Gud, som uden videre efter en samtidsteologisk definition må defineres som "teistiske", og eksempelvis Mjaaland rubricerer da også Luther som "klassisk teist".<sup>268</sup> Samtidig er det afhandlingens mål at vise, at Luther tænker gennemgribende trinitatisk om Gud og dermed fastholder formuleringer, som kan kaldes klassisk teistiske, uden at det hindrer en trinitarisk gudstanke.

Luthers fastholdelse af Guds almægt (også i Sønnens person) kan siges at udgøre den ene pol i et spændingspræget gudsbegreb, hvis anden pol udgøres af Luthers insisteren på Sønnens lidelse og død på korset, altså den del af Luthers teologiske tænkning, som er centrum for den saglige strid mellem Prenter og Jünger.<sup>269</sup> Mjaaland mener, på grundlag af den spænding i Luthers gudsbegreb, som her er søgt beskrevet, at Luther kan kaldes teist i klassisk forstand, men at hans fastholdelse af Guds lidelse og død i Sønnen på korset samtidig indebærer, at et sådant teistisk gudsbegreb "problematiseres indefra".<sup>270</sup> Hvis "teisme" udelukkende er defineret ved

---

267 "ewig, almechtig, heylig, weiß, gut und unzergenglich wer, wie er ist" WA 52, 341, 26-27.

268 Henviſning

269 M. Mjaaland har hævdet, at Luther ikke bare viderefører en teistisk fastholdelse af almægtens voluntaristiske træk, men at han *skærper* dem. Ifølge Mjaaland ser det ud, som om Luther i årene 1515-1525 følger en hyperbolsk strategi rettet imod skolastikkens teologiske tænkning med konsekvenser for tanken om forholdet mellem Gud og menneske i soteriologien: "I sine tekster fra perioden 1515-1525 reflekterer Luther gjentatte ganger over den dype spenningen i gudsbegrepet. Han skriver om korset som åpenbaringsens sted, men han er ikke villig til å oppgi troen på den allmechtige. Tvertimot skjerper han også de voluntaristiske trekkene ved allmakten. Det kan se ut som om Luther i disse årene forfølger en hyperbolsk strategi: Ved å overdrive Guds makt *destruerer* han skolastikkens fint balanserte dynamikk, der gudsbegrepet er godt tilpasset samfunnets og kirkens maktbalanse – inkludert spørsmålene om avlat og moral. Idet denne logikken forstyrres, reises det nye spørsmål om menneskets mulighet for frelse, og den betingelsesløse nåden (*sola gratia*) fremstår her som svaret en betingelsesløs suverenitet" Mjaaland, "Ateismens topologi. Teisme og ateisme i den filosofiske arven etter Luther", 34. Med henviſning til Mjaaland, *The Hidden God*, 71-81.

270 Mjaaland, "Ateismens topologi. Teisme og ateisme i den filosofiske arven etter Luther", 34. Et eksempel på problemene vedrørende den vaghed, der omgærder teismebegrebet, findes i den her referede tekst af Mjaaland. Mjaaland kalder som sagt som udgangspunkt Luther "teist i klassisk forstand". Imidlertid kan et teistisk gudsbegreb i én eller anden forstand siges at hvile på et "filosofisk grundlag", og det interessante i så henseende er, at Mjaaland i samme tekst hævder, at Luthers beskrivelser af Guds skjulthed indebærer et brud med dette grundlag: "Den skjulte Gud

troen på Guds almagt, så er denne karakteristik i overensstemmelse med den teologiske tænkning, som vi har set i trinitatisprædikenen i *Hauspostille*. Men hvis teismen tillige er defineret som stående i et modsætningsforhold til treenighedstænkningen,<sup>271</sup> så kan Luther næppe entydigt rubriceres som sådan. Hermed er vi tilbage ved den indholdsmæssige ubestemthed, der knytter sig til teismebegrebet, men også ved, at Luthers teologiske tænkning synes vanskelig at placere i en dikotomi mellem teisme og treenighedstænkning.

Hvorom alting er, er det vigtigt, som Mjaaland gør, at fastholde den spænding eller mangel på entydighed, der præger Luthers teologiske tænkning, når man vil rubricere den ud fra moderne systematisk-teologiske kategoriseringer.

## II. 6. f. Prædikenenens afsluttende polemik

At Luther ikke tænker subordinationistisk, hverken når han fastholder *filioque*-formuleringen, eller når han siger, at Sønnen er ”født” eller ”fostret” af Faderen, understreges i sidste del af prædikenen. Her adresserer Luther nemlig subordinationismen direkte i en kritik af to klassiske kætterier: Dels gnosticisken, personificeret i kætteren Kerinth (o. 100 e. Kr.), hvilket hverken er overraskende eller særligt udfoldet i prædikenen, men også – hvilket er mere interessant i forhold til spørgsmålet om en eventuel subordinationistisk tankegang hos Luther – arianistisk subordinationisme.

Hvad angår Luthers første kritik, kritikken af gnosticisken, så består den i en genfortælling af en anekdote, som Luther forudsætter bekendt: Luther hævder, at evangelisten Johannes netop har skrevet sit evangelium til bestyrkelse af treenighedslæren, rettet imod Kerinth, ”som ikke ville lade Kristus være Gud og spottede ham”.<sup>272</sup> Luther gengiver så en anekdote om, at Kerinth på grund af sin kætterske kristologi engang fik et badehus til at styrte sammen over sig, som Johannes’ disciple med nød og næppe reddede sig ud af. At Luther fortæller denne anekdote, tjener til understregning af den betydning, han tillægger Johannesevangeliet som treenighedsteologisk kerneskrift, hvilket vi vender tilbage til i næste kapitel. Men mere interessant for nærværende er Luthers beskrivelse af sig selv som stående i

---

repræsenterer det avgjørende bruddet med filosofiens Gud – avgrunden åbner seg der vi forventer en grunn.” Mjaaland, 36. Hvis teismen sættes lig et filosofisk gudsbegreb (hvad der godt kan findes opbakning til, fx hos Jünger), argumenterer Mjaaland så ikke indirekte for, at Luther ikke er klassisk teist alligevel?

271 Se Dalferth, ”The Historical Roots of Theism”, 18-21.

272 ”der wolte Christum nicht lassen Gott sein unnd lesterete jn” WA 52, 344, 20-21.

modsætning til Arius, hvis kristologiske subordinationslære grunder i den opfattelse, at Kristus "var af Gud, skabt før alle skabninger, men alligevel selv en skabning, skønt meget herligere og skønnere end alle andre".<sup>273</sup> Luthers direkte antisubordinationisme i dette citat gør det oplagt at overveje den kritik for netop modalisme og subordinationisme, der i sin tid blev fremført af von Harnack,<sup>274</sup> K. Holl, og E. Hirsch,<sup>275</sup> og som i moderne tid er blevet genoptaget af bl.a. Moltmann.

Denne kritik er ofte koncentreret om Luthers trinitariske "appropriationslære" i de kateketiske skrifter, jeg har behandlet i II.4. Her viste jeg, at Luther tildeler Faderen, Sønnen og Helligånden forskellige egenskaber.

Jeg understregede imidlertid også den vægt, Luther *samtidig* lægger på Guds enhed. Luther tilslutter sig det augustinske *opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*, som er en understregning af Guds *enhed* samtidig med, at sætningen ikke umuliggør trinitariske distinktioner: At Gud er udelt i sine gerninger, er ikke det samme som, at de guddommelige personer er umulige at skelne fra hinanden.

Den tentative konklusion på anklagerne mod Luther for at nærme sig treenighedsteologisk kætterske positioner må derfor være, at de af Luthers udsagn, der synes at være udtryk for enten modalisme eller subordinationisme, skal læses i sammenhæng med det, man kunne kalde den overordnede tendens i hans fortolkninger af treenigheden.

Én af de afskygninger, modalismen findes i, er det, som P.H. Jørgensen kalder en kristocentrisk eller endog endnu skarpere "kristo-unitarisk" modalisme: Kristus bliver den egentlige Gud, Faderen og Ånden kun *modi* af ham.<sup>276</sup> En sådan position *kunne* Luther måske siges at nærme sig, når han med stort eftertryk siger, at Kristus ikke bare er *i* Gud, men at treenighedens anden person er "Gud selv".<sup>277</sup> Jørgensen foreslår imidlertid, at Luthers fokus på treenighedens anden person ikke skal forstås ontologisk, men noetisk: Det er ikke kun Sønnen, der er Gud, men det er

---

273 "das Christus wer von Gott, vor aller Creatur gezeuget. Aber dennoch wer er auch ein Creatur, wiewol weyt herrlicher und schoener denn alle andere" WA 52, 344, 23-24.

274 Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte Band II/III: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*, 5. (Tübingen: Mohr, 1932), 871.

275 Jf. Marksches, "Luther und die altkirchliche Trinitätstheologie", 39.

276 Poul Henning Jørgensen, *Gudsegennavnet: eksegetiske og dogmatiske studier i treenighedslæren* (Århus: Aarhus Universitetsforlag, 1991), 60.

277 "Denn ynn yhm ist Gott nicht allein gegenwärtig und wesentlich wie ynn allen anderen (Kreaturen), sondern wonet auch leibhaftig ynn yhm also, das eine person ist mensch und Gott. Gott ist ynn dem, so kann ich doch nicht sagen: das ist Gott selbs. Aber von Christo sagt der glaube nicht alleine, das Gott ynn yhm ist, sondern also: Christus ist Gott selbs" WA 23, 141, 23-25.

kun igennem Sønnen, *vi kender Gud*.<sup>278</sup> At Luther virkelig tænker på det noetiske aspekt af gudserkendelsen og ikke taler ontologisk om Kristus som den sande Gud og Faderen og Helligånden som blot Sønnens *modi*, kan der gives en række overbevisende eksempler på.<sup>279</sup> Jeg deler Jørgensens vurdering, når han siger, at Luthers pointe er, at går man Kristus forbi, så går man Gud forbi, fordi troen ikke, hvad fornuften ellers tilskynder,<sup>280</sup> erkender Gud ”fra oven”, men derfra, hvor han er svagest, fra korset. Hertil må føjes, at Luthers pointerede understregninger af Sønnen som ”den sande Gud” eller slet og ret ”Gud selv” ikke nødvendigvis, sådan som E. Wolf har gjort opmærksom på, skal forstås som treenighedsteologisk eksklusiverende udsagn. Snarere tjener de den snævrere *kristologiske* funktion at betone Sønnens virkelige guddommelighed (uden at anfægte

---

278 ”Det er imidlertid nok værd at få kraftigt understreget, at når det er blevet sagt: ’Luther vil ikke kende nogen anden Gud end Jesu Kristi Gud. Og han er kærligheden’, så kan vi her med Ernst Wolf citere Karl Thiemes svar herpå som værende langt rigtigere: ’Luther selbst hatte geschrieben: Ich will keinen anderen Gott *kennen* als den Gott Jesum Christum’. Det er så os, der har fremhævet ’kennen’, idet vi er af den opfattelse, at det for Luther som for os først og fremmest må dreje sig om det noetiske fremfor det ontologiske” Jørgensen, *Gudsegennavnet*, 62.

279 ”Qui vult deum treffen, der las jm den Creuzigten got befolhen sein” WA 28, 486, 23-24; ”Sondern wiltu sicher faren und Gott recht treffen oder ergreifen, das du gnade und huelffe bey jhm findest, so las dir nicht einreden, das du jhn anderswo suchest denn jnn dem Herrn Christo, noch mit andern gedancken umbgehest und dich bekoemerst, odder nach einem andern werck fragest, denn wie er Christum gesand hat. An dem Christo fahe deine kunst und studiren an, da las sie auch bleiben und hafften, Und wo dich dein eigen gedancken und vernunfft oder jemand anders fueret und weiset, so thu nur die augen zu und sprich: Jch soll und wil von keinem andern Gott *wissen* denn jnn mienem Herrn Christo” WA 28, 101, 20-28. Min kursivering.

280 ”Das die vernunfft nicht kan die gotheyt recht aus teylen noch recht zu eygen, dem sie alleyne geburt. Sie weys, das Gott ist. Aber wer odder wilcher es sey, der da recht Gott heyst, das weys sie nicht. Und geschicht yhr eben, als den Juden geschach, da Christus auff erden gieng und von dem teuffer Johannes bezeuget war, das er furhanden were. Da stund yhr hetz also, das sie wusten, Christus were unter yhn und gienge unter den leuten. Aber wilcher die person were, das wusten sie nicht; denn das Jhesus von Nazareth were Christus, kundte niemand gedencken. Also spielt auch die vernunfft der blinden kue mit Gott und thut eytel feyl griffe und schlecht ymer neben hin, das sie das Gott heysst das nicht Gott ist, und widderumb nicht Gott heysst das Gott ist, wilchs sie keynes thet, wo sie nicht wuste, das Gott were, odder wuste eben, wilches odder was Gott were. Darumb plumbt sie so hereyn und gibt den namen und gottliche ehre und heysset Got, was sie dunckt das Got sey und trifft also nymer mehr den rechten Gott sondern allewege den teuffel odder yhr eygen dunckel, den der teuffel regirt. Darumb ists gar eyn gros unterscheyd, wissen, das eyn Gott ist, und wissen, was odder wer Gott ist. Das erste weys die natur und ist ynn allen hertzen geschrieben. Das ander leret alleine der heylige geyst” WA 19, 206, 31-207, 13.

hverken Faderens eller Helligåndens ditto).<sup>281</sup> Med hensyn til anklagen for modalisme kan man sige, at Luther med sin understregning af, at Kristus er Gud, risikerer at nærme sig en position, som kan sammenfattes således: Kristus er Gud og derfor er Gud lig med Kristus – og *udelukkende* Kristus. Det er en risiko, som Moltmann mener, at Luther i betænkelig grad nærmer sig, idet Luthers terminologi angående "Gud selv", "Deus ipse", ikke er entydig. Ifølge Moltmann bruger Luther betegnelsen "Gud selv" eller slet og ret "Gud" på tre forskellige, hinanden gensidigt ekskluderende måder: Om Guds natur, om Sønnens person og om Faderens og Helligåndens person.<sup>282</sup> Selvom det ikke er vanskeligt at give Moltmann ret i hans påpegning af Luthers terminologiske ubestemthed, hvad angår betegnelserne "Gud selv" og "Gud",<sup>283</sup> er det mere tvivlsomt, om Moltmann har ret i sin konklusion: At Luthers inkarnations- og korsteologi lader treenighedstænkningen i stikken. Over for Moltmann vil jeg, inspireret af Jørgensen, fastholde, at Luthers "Christus ist Gott selbs" er en noetisk og ikke en ontologisk sætning. De formuleringer hos Luther, der synes at kunne antyde en modalistisk position, nærmere bestemt det, som Jørgensen kalder "kristo-unitarisme", dækker ikke, som de tre senest bragte luthercitater (WA 28, 486, 23-24; WA 28, 101, 20-28; WA 19, 206, 31-

---

281 "Man versteht das Anliegen Luthers in diesem Gedanken nur, wenn man ihn begreift aus der Vorstellung der Konkretisierung der nicht gegenständlichen Gottheit, die alles erfüllt. So kommt hier, bei der Analyse der Gehalts der Aussage 'Christus ist Gott selbs', noch stärker als an den vorher besprochenen Punkten – Titulation Herr Zebaoth, Regel der richtigen Gotteserkenntnis, gloria Dei – zum Ausdruck, dass Christus persönlich und wesentlich, substantialiter, realiter, essentialiter 'Gott selbs' sei. Zugleich aber auch, dass Gott nicht ausserhalb des Gottmenschen *persönlich* existiert. In Christus ist die ganze Gottheit konkretisiert, und darum muss es der ganze Christus sein, d. h. der Gott-Mensch, wie ihn die Lehre von der communication idiomatum begrifflich zu erfassen sucht" Ernst Wolf, *Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem Bd. I*, 2. Auflage (München: Kaiser, 1962), 62. Min kursivering.

282 "Wichtig ist die Unterscheidung zwischen der göttlichen Natur in genere und der zweiten Person der Trinität in concreto, die Luther hin und wieder vor Augen hatte, obgleich er sie nicht immer durchhielt. Er benutzte diese Unterscheidung, um in Leiden und Sterben Christi Gott in Person zu erkennen. Er liess aber gelegentlich die verhältnisse ausser acht, in die diesel eidende und sterbende Gottesperson des Sohnes zu der Person des Vaters und des Geistes in Gott tritt. D.h. er dachte in seiner Christologie inkarnatorisch und kreuzestheologisch, aber nicht entfaltet trinitarisch" Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (München: Kaiser, 1972), 222.

283 Jeg har tidligere hæftet mig ved, at Luther kan skelne imellem Kristus og "Gud", og omvendt kan han identificere treenighedens anden person med "Deus ipse".

207, 13) demonstrerer, over ontologiske udsagn, men tjener til at afgøre noetiske forhold: Hvordan kender mennesket den treenige Gud?

## II. 6. g. Sammenfatning

I dette kapitel har jeg i en gennemgang af Luthers første trinitatisprædiken fra *Hauspostille* fokuseret på fire ting: På Luthers udsagn om åbenbaringen som den treenige Guds væsensåbenbaring, på hans hævde af, at skriften, både Det gamle og Det nye testamente, vidner om Sønnens og Helligåndens guddommelighed og dermed deres væsensenhed med Faderen og på de mulige konsekvenser Luthers adjektiviske – ”teistiske” – beskrivelse af Gud for vurderingen af hans teologiske tænkning som helhed, samt på Luthers antignostiske og antiarianske polemik.

Med hensyn til Luthers opfattelse af åbenbaringen som Guds væsensåbenbaring, så tjener det til at understrege, at Luther ikke blot opfatter Gud som treenig *udadtil*, i sit forhold til mennesket, men at der er en korrespondens imellem frelsesøkonomien og Guds immanens. Guds immanens kan ikke stride imod åbenbaringens økonomi.

Med hensyn til Luthers opfattelse af skriftens vidnesbyrd om Sønnens henholdsvis Helligåndens guddommelighed hæfter jeg mig i særdeleshed ved den skelnen, Luther foretager mellem de guddommelige personer:

Det er *alene* Sønnen, der er blevet menneske, understreger han. Hermed kan vi trække en linje til den samtidsteologiske diskussion om treenigheden, der angår Guds død, og som jeg vender tilbage til i afhandlingens del III: Luther understreger flere steder, at Sønnen dør, ikke blot efter sin menneskelige, men også efter sin guddommelige natur, således at der kan tales om Guds egen lidelse og død, ja, som Jørgensen hævder, *må* tales derom.<sup>284</sup> Men ligeså kraftigt som Sønnens lidelse og død, også efter den guddommelige natur, understreges, understreger Luther samtidig, at denne lidelse og død netop er intimt sammenknyttet med Kristi *person*. Som det hedder i *Von den Konziliis und Kirchen* fra 1539:

”Gud kan ifølge sin natur ikke lide. Kun hvor Gud og menneske er forenet i en person, kan man rettelig tale om Guds død; når dét menneske dør, der er forenet med Gud som én ting eller én person”<sup>285</sup>

<sup>284</sup> Jørgensen, *Gudsegennavnet*, 62.

<sup>285</sup> ”Gott in seiner natur kan nicht sterben, Aber nu Gott und Mensch vereinigt ist in einer Person, so heisst recht Gottes tod, wenn der mensch stirbt, der mit Gott ein ding oder eine Person ist” WA 50, 590, 19-22.

Dette citat er relevant i forhold til Prenters kritik af det, han ser som Jüngels misforståelse af forholdet mellem den reformatoriske tænkning om Guds død og treenigheden, som jeg vender tilbage til (III.2-III.3).

## II. 7. Treenighedsteologiens bibelske grundlag: Genesis 1 og Johannesevangeliet 1

### II. 7. a. Fremgangsmåde for kapitlet

Det er, som jeg så småt har antydnet tidligere i afhandlingen, et tilbagevendende "metodologisk greb" hos Luther, at han som en del af grundlaget for sin treenighedstænkning ser en hermeneutisk forbindelse mellem Genesis 1 og Johannesprologen.

Denne forbindelse betyder, at når Luther udlægger det, han opfatter som vidnesbyrd om treenigheden i begyndelsen af Genesis, så inddrager han Johannesprologen i tolkningen, og når han udlægger Johannesprologen, inddrager han Genesis 1. Det følgende kapitel fremstiller Luthers trinitariske teologi om skabelsen igennem en læsning af to af Luthers fortolkninger af første del af Genesis 1: Den første del af Luthers store *Genesisforelæsning* (1535-1545) og *Ein sermon und Eingang in das erste Buch Mosi*, som dateres til 15. marts 1523. Først fremstilles de vidnesbyrd om treenigheden, som Luther i *Genesisforelæsningen* mener at finde i første del af Genesis 1. Derefter fremstilles, stadig med *Genesisforelæsningen* som kilde, Luthers redegørelse for forholdet mellem trinitarisk enhed og distinktionen mellem de guddommelige personer i Genesis 1,1-8. Derefter vendes opmærksomheden mod *Ein Sermon und Eingang in das erste Buch Mosi*.

### II. 7. b. Ordet og treenigheden i Johannesprologen

Det, der hos Luther udgør grundlaget for den saglige parallel mellem Genesis 1 og Johannesevangeliet 1, er, at det ord, Logos, som omtales i Johannesprologen, er identisk med det ord, som Gud skaber med eller ved ifølge Genesis. Johannesevangeliets Logos er ifølge Luther lig med treenighedens anden person, og i hævdelser af dette mener Luther sig ganske i overensstemmelse med både den kirkelige tradition og med

skriften selv.<sup>286</sup> Luthers Logos-kristologi kommer klart, og med udgivelse for øje, til udtryk i en prædiken over Johannesprologen i *Kirchenpostille* fra 1522.<sup>287</sup> Selvom denne prædiken, som E. Kyndal har gjort opmærksom på, i nogen grad kan siges at nedtone udredningen af den immanente treenighed til fordel for, hvad Kyndal måske lidt firkantet kalder "en reduktion" af treenighedsdogmet til at være det stærkest mulige udtryk for ordets enhed med Gud selv,<sup>288</sup> så er der alligevel en formulering i denne prædiken, der, fra Johannesevangeliets perspektiv, illustrerer de treenighedsteologiske aspekter af Luthers Logos-kristologi, som kommer til fuld udfoldelse dels i prædikenen over Genesis 1, 1-8 og dels hos den modne Luther, i *Genesisforelæsnungen*, de tekster, som vi skal se nærmere på senere i dette kapitel:

"Nu må vi åbne hjertet og forstanden så meget, at vi ikke regner dette ord for et ubetydeligt, forgængeligt menneskeord. Så mægtig, som den talende er, så højt må vi agte hans ord. Det er et ord, som han taler i sig, og som bliver i ham, og som aldrig bliver adskilt fra ham. Ifølge apostlens tanke må vi derfor forestille os, hvordan Gud taler med sig selv til sig selv og lader et ord udgå fra sig selv til sig selv. Men dette ord er ikke en vind eller en lyd, men fører hele den guddommelige naturs væsen med sig, og ligesom det ovenfor blev sagt i epistelteksten om glansen og billedet, at den guddommelige natur følger helt med i billedet og selv bliver og er billedet, således taler Gud også her sin natur ud af sig, sådan at hele guddommen følger ordet og er og bliver i ordet efter sin natur og sit væsen."<sup>289</sup>

286 Som W. v. Loewenich i sin tid påpegede, er Luther sig imidlertid ikke helt så bevidst om, at den Logos-kristologi, han finder i skriften og i traditionen, står i tæt forbindelse med det antikke græske Logos-begreb. W. von Loewenich, *Die Eigenart von Luthers Auslegung des Johannes-Prologes*, Sitzungsberichte / Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse (München: Bayer. Akad. d. Wiss., 1960), 53.

287 WA 10 I, I, 180-247.

288 Kyndal, Erik. "Luther og Logoskristologien," in: *Festskrift til Regin Prenter*, redigeret af Gustaf Wingren og Anne Marie Aagaard, (København: Gyldendal, 1967), 95.

289 "Nu müssen wyr das hertz und vorstentniß weytt auffthun, das wyr solch wort nit achten wie eyniß menschen geringe vorgenklich wortt, sondernn alß groß der ist, der do spricht, ßo groß müssen wyr auch seyn wortt achten. Es ist eyn wortt, das er ynn sich selb spricht unnd ynn yhm bleybt, nymer von yhm gesundert wirt. Drumb nach des Apostols gedancken müssen wyr alßo dencken, wie gott mit yhm selb tzu sich selb rede unnd eyn wortt von sich selb laß ynn yhm selb, aber dasselb wortt sey nit eyn lediger wind odder schall, sondernn bring mit sich das gantz weßen gotlicher natur, und wie droben ynn der Epistel vom scheyn unnd bild gesagt ist, das die gottliche natur alßo gepildet wirt, das sie ynß bilde gantz mit folget unnd sie das bild selbs wirt und ist, unnd die klarheytt auch alßo den scheyn außlessit, das sie ynn den scheyn weßenlich geht. Dermassen alhie auch gott seyn wortt alßo von sich spricht, das seyn gantz gottheyt dem wortt folget unnd naturlich ym wortt bleybt und weßenlich ist." WA 10 I 1, 186, 9-187, 1.

Den forståelse af Guds ord, der kommer til udtryk i citatet: ordet forstået som en immanent samtale i Gud selv; ordet, der på én gang udgår fra Gud og bliver i ham; og ordet som bærer af hele det guddommelige væsen kan siges at gå igen i Luthers treenighedstænkning i de to udlægninger af Genesis, som vi nu vender opmærksomheden mod.

## II. 7. c. Vidnesbyrd om treenigheden i Genesis

Det er den ovennævnte hermeneutiske forbindelse mellem Johannesprologens Logos-kristologi og Genesistekstens ”ord”, der spiller hovedrollen i Luthers treenighedstænkning i første del af *Genesisforelæsningsen*.<sup>290</sup> I dette skrift henviser Luther flere gange til det, han anser for skriftens vidnesbyrd om treenigheden. Hele treenigheden er, som det også udtrykkes i *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* og *Der grosse Katechismus* delagtig i skabergerningen. Det første eksempel på det findes ifølge Luther i Gen 1,2.

I sin fortolkning af dette vers afviser Luther, at den vind, der før skabelsen blæser over vandene, skal forstås blot som vinden i almindelig forstand:

”Faderen skabte himlen og jorden af intet gennem Sønnen, som Moses kalder et ord. Over denne gerning hviler Helligånden. For ligesom en høne hviler over æggene, opvarmer dem og ved varmen gør dem levende og udruger kyllinger af dem, sådan siger Skriften, at Helligånden ligesom nedsænkede sig og hvilede over vandene, for at levendegøre de ting, som skulle gives liv og udsmykkes. For Helligåndens gerning er at levendegøre.”<sup>291</sup>

Faderen skabte *gennem* Sønnen, og *over* skabergerningen hviler Helligånden. Faderen, Sønnen og Helligånden er således alle tre aktive i

---

290 At anvende *Genesisforelæsningsen* som kilde kræver ligesom *Hauspostille* visse forbehold, idet den, ligesom Luthers prædikener, kun beror på afskrifter. Der hersker i den aktuelle forskning en generel konsensus om, at *Genesisforelæsningsen* godt kan bruges som kilde til Luthers teologi i perioden, men at man bør gå varsomt til værks. Det klassiske standardværk omhandlende *Genesisforelæsningsens* teksthistorie er: Meinhold, P. *Die Genesisvorlesung Luthers und ihre Herausgeber* (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1936).

291 ”Pater per Filium, quem verbum Mose vocat, creat coelum et terram ex nihilo. His Spiritus sanctus incubat; sicut enim gallina incubat ovis, ut pullos excludat ova calefaciens et calore quasi animans: Ita scriptura dicit Spiritum sanctum quasi incubasse aquis, ut ista corpora, quae animanda et ornanda erant, vivificaret. Nam Spiritus sancti officium est vivificare” WA 42, 8, 24-29.

skabelsen. Som støtte til den fortolkning anfører Luther, at Moses bruger gudsnævnet Elohim, som er i flertal, i stedet for Adonai, som er i ental. Frem for diverse filosofiske udredninger af, hvad betydningen kan være af begrebet ”begyndelse”, er det ifølge Luther:

”meget vigtigere at bemærke og betragte, at Moses ikke siger: I begyndelsen skabte Adonai himmel og jord, men bruger flertal og siger Elohim, hvilket navn hos Moses og flere andre steder også gives englens og øvrigheden, som i Salme 82,6: ’Jeg har sagt: I er guder (Elohim)’. Men her på vort sted betegner dette navn bestemt den eneste sande Gud, af hvem alle ting er skabt. Hvorfor benævner Moses ham da i flertal? Jøderne prøver at komme uden om Moses. Men vi har klare vidnesbyrd for, at Moses derved har villet antyde treenigheden eller de tre personer i den ene guddommelige natur og væsen. For da han taler om skabelsens gerning, fremgår det klart, at han ikke tæller englens med. Derfor bliver dette stående, der ser ud som en modsigelse, at der kun er én Gud, og at dog denne ene Gud i sandhed er en flerhed.”<sup>292</sup>

Tilsvarende hæfter Luther sig ved, at Gud i Genesisberetningen om den sjette dag, hvor mennesket blev skabt, bruger flertalsformen om sin egen skabergerning, da han skaber mennesket:

”Ordene: ’Lad os skabe’ tjener til bekræftelse af hemmeligheden i vor tro, hvori vi tror og bekender én eneste Gud fra evighed og dog forskellige personer i det ene guddommelige væsen, nemlig Fader, Søn og Helligånd”<sup>293</sup>

Flertalsformen i ”lad os skabe” veksler i teksten med entalsformen ”fecit”, og det er ifølge Luther udtryk for, at der i den skabende Guds egen væren er en evig pluralitet:

”Idet ’lad os skabe’ og ’skabte’ sættes i henholdsvis flertal og ental, viser Moses os klart og tydeligt, at der i det ene guddommelige væsen, som har skabt alt, alligevel er en udelelig og evig flerhed.”<sup>294</sup>

---

292 ”Sed dignius observatione est, quod Moses non dicit: In principio creavit Adoni coelum et terram, sed utitur vocabulo pluralis numeri Elohim, quo nomine in Mose et alibi tum Angeli, tum Iudices seu magistratus appellantur, sicut in Psalmo 82: ’Ego dixi, Dii estis.’ Hic autem certum est significare Deum unum et verum, a quo creata sunt omnia. Cur igitur utitur plurali nomine? Iudaei varie cavillantur Mosen: Sed nobis clarum est, voluisse eum Trinitatem seu personarum pluralitatem in una divina natura tecte ostendere. Quia enim dicit de opera creationis, manifeste sequitur, quod excludit Angelos. Manet igitur illa contradictio, quod unus est Deus, et tamen illa unissima unitas verissima etiam pluralitas” WA 42, 10, 11-21.

293 ”verbum ’faciamus’ pertinet ad mysterium fidei nostrae confirmandum, qua credimus [H]ab aeterno unum Deum et distinctas tres personas in una divinitate, Patrem, Filium et Spiritum sanctum” WA 42, 43, 12-14.

Centrum for Luthers uddybelser af forholdet mellem treenighed og skabelse er Moses' fremstilling af ordet og den guddommelige tale.

For at forstå, hvad der ligger i dette skaberord, må man ifølge Luther skelne imellem de hebraiske gloser for ”ord”, som med latinsk bogstavering har rødderne ’mr og dbr. På latin gengives begge ord med verberne ”at sige” eller ”at tale”. Ifølge Luther bør man dog være opmærksom på, at ’mr kun betyder et udtalt ord, medens dbr tillige denoterer noget skabt. De, som Luther kalder nye arianere (novi ariani), oversætter Moses’ ’mr, som om der stod dbr. Derved forsøger de at bilde andre ind, at ordet er lig med noget skabt, og at det er i denne betydning, at ordet er Kristus. For at imødegå denne vranglære (hvis konsekvens jo er subordinationismen) gør Luther opmærksom på, at Moses bruger ’mr, når han taler om ordet.<sup>295</sup> Det denoterer altså det udtalte ord (verbum prolatum), så ordet er noget andet end den, der udtaler det, men ikke på en sådan måde, at ordet er noget skabt. ’mr betyder, at Gud taler et ord, som er af samme væsen som han, men som alligevel er noget andet end den, som udtaler det, men samtidig uden at være skabt:

”Man skal grundigt mærke sig den forskel, som er mellem de hebraiske ord ’mr’ og ’dbr’. Vi oversætter begge ord med at tale eller sige; men for hebræerne er der forskel: ’mr betyder alene og egentlig et udtalt ord; men dbr betyder også en virkelig ting. Når profeterne siger sådan: ’Det er Herrens ord’ bruger de ordet dbr og ikke ’mr. Men i dag narrer de nye arianere dem, der ikke forstår det hebraiske sprog, og foregiver, at ord betyder en skabt ting, og at også Kristus på denne måde kaldes et ord. Imod denne ugudelige og tillige tåbelige forfalskning siger vi, at Moses bruger ordet ’mr, der egentlig ligefrem betyder et udtalt ord, sådan, at ordet er noget andet end den, som udtaler det; ligesom der jo er forskel mellem den, der taler, og det, som tales.”<sup>296</sup>

294 Utrunque hic ponitur ‘faciamus’ et ‘fecit’, in plurali et singulari, ideo clare et potenter significat nobis Moses intus et in ipsa divinitate et creatrice essentia inseparabilem et aeternam pluralitatem esse” WA 42, 43, 24-27.

295 Luthers diskussion af verbet ”at tale” bogstaveret som henholdsvis ’mr og dbr har at gøre med hans forståelse af Guds ord som skaberord og ikke blot som beskrivelse af en given, fraværende ting. Denne tanke om Guds ord som skaberord (”nicht nachwort, sondern machtwort”) går igen i Luthers sene nadverlære, hvilket Stefano Leoni har vist i en fortolkning af *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* fra 1528. Stefano Leoni, ”Nicht Nachwort, sondern Machtwort. Die Grammatik des Geistes in Luthers ‘Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis’”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 42, nr. 3 (2000).

296 ”Notanda autem diligenter est differentia, quae apud Ebraeos est inter Amar et Dabar. Nos utrunque reddimus per verbum ‘dicere’ seu ‘loqui’, sed apud Ebraeos haec differentia est: Amar tantum et proprie significat verbum prolatum: Sed Dabar etiam rem significat, sicut cum Prophetæ dicunt: Hoc est verbum Domini, utuntur nomine Dabar, non Amar. Iam hodie novi Ariani imperitis Ebraicae linguae sic fucum faciunt:

## II. 7. d. Personenhed og persondistinktion

Svarende til, at Luther med sin påvisning af gudsnavnets flertalsform mener at identificere, at det er en flerhed af personer, der skaber, mener han med sin fortolkning af ordets virksomhed at kunne påvise en persondistinktion *i* denne flerhed. Det skyldes, at han i Gen 1,3 finder det synspunkt, at Gud ikke skaber himlen og jorden ud af materien, men udelukkende ved det ord, han taler. Dette jævnfører Luther med Johannesevangeliet 1,1: ”In principio erat verbum”:

”Sammenlign nu hermed Johannes' evangelium 1,1: I begyndelsen var Ordet (for det stemmer overens med Moses); og Johannes siger, at der før verdens skabelse ingen skabning var til; kun havde Gud et ord. Men hvad er, eller hvad gør dette ord? Hør Moses, der siger: Lyset var endnu ikke; men mørket blev omdannet og forvandlet fra sin væsensløshed til denne ædle og dyrebare skabning, som er lys. Men hvorved? Ved ordet.”<sup>297</sup>

Som det ses af citatet, foretager Luther i *Genesisforelæsnings* det samme hermeneutiske greb som i *Kirchenpostilles* prædiken over Johannesprologen: Det ord, som skabelsesberetningen taler om, er lig med treenhedens anden person.

## II. 7. e. Gudserkendelse og fornuft ifølge *Genesisforelæsnings*

Jeg har både i min redegørelse for Luthers udsagn om Guds åbenbaring i den første trinitatisprædiken i *Hauspostille* (II. 5) redegjort for, hvordan Luther i de skrifter beskriver Gud som principielt uerkendelig, hvorfor menneskelige udsagn om Gud må ty til Guds egen åbenbaring.

Dette går igen i *Genesisforelæsnings*, hvor Luther også afviser, at mennesket kan kende Gud, som Gud er i eller for sig selv. Også her maner Luther til, at man alene henholder sig til, hvad Gud åbenbarer om sig selv i sine ord og gerninger. Årsagen til, hvad man kunne kalde Luthers afvisning

---

verbum significare rem creatam, et hoc modo dici etiam Christum verbum. Contra hanc impiam et simul insulsam depravationem recte admonetur hic Lector, Mosem uti verbo Amar, quod simpliciter et proprie significat prolatum verbum, ut sit verbum quiddam distinctum ab eo, qui dicit, sicut distinctio est inter dicentem et id, quod dicitur” WA 42, 13, 19-29.

297 ”Iam huc adhibe Euangelium Ioannis: ‘In principio erat verbum’ (nam probe facit cum Mose). Dicit: ante mundum conditum nihil erat creaturarum, Deus tamen habebat verbum. Hoc verbum quid est, aut quid facit? Audi Mosen. Lux, inquit, nondum erat, Sed tenebrae ex suo nihili esse vertuntur in illam praestantissimam creaturam, quae est lux. Per quid? per verbum” WA 42, 13, 34-38.

af metafysisk spekulation over Gud, er at finde i syndefaldet, dog med det forbehold, at det ikke engang er sikkert, at Gud før syndefaldet viste sig utildækket for mennesket:

”Gud viser sig ikke undtagen i gerningerne og ordet, idet disse på en vis måde kan forstås. Hvilke egenskaber der ellers hører til det guddommelige, kan ikke begribes og forstås. Det er: væren uden for tiden før verden osv. Måske viste Gud sig for Adam utildækket, men efter syndefaldet viste han sig i en hvisken, som om han var indhyllet i en tildækning. På samme måde var han senere dækket til ved tabernaklet af nådesstolen og i ørkenen i en sky og i ild. Derfor kalder Moses dette Guds ’ansigter’, igennem hvilke Gud viste sig (Gen 4). Også Kain kalder det sted, hvor han før havde ofret, Guds ansigt. Vores natur er så deformeret af synden, så depraveret og helt igennem korrumpet, at den ikke kan genkende eller forstå hans natur utildækket. Af den grund er disse tildækninger nødvendige.”<sup>298</sup>

Luthers syndsbestemte teologiske epistemologi i dette citat må ikke forveksles med, at Gud ikke var til før skabelsen, blot kan vi ikke basere væsensudsagn om Gud på det, som Luther kalder den guddommelige ”hvile” før skabelsen: ”Gud var ufattelig i sin essentielle hvile før skabelsen, men nu, efter skabelsen, er han indeni, udenfor og over alle skabninger, stadig ufattelig”.<sup>299</sup> De, som forsøger at nå Gud uden om hans tildækning, hans ord, overvældes af Guds majestæt og går fortabt:

”Men de, som på en anden måde, uden Ordet og gerningerne, vil komme til Gud, de anstrenger sig for, uden de stiger, som Guds ord er, at flyve op i Himlen. Derfor falder de også og støder sig på den høje majestæt, som de sådan vil nå og gribe i hans eget væsen”.<sup>300</sup>

Den bestemmelse af forholdet mellem synden og erkendelsen, som kommer til udtryk her, har i høj grad betydning for mulighedsbetingelsen

298 ”Ideo Deus quoque se non manifestat nisi in operibus et verbo, quia haec aliquo modo capiuntur; reliqua, quae propria divinitatis sunt, capi aut intelligi non possunt, ut sunt: esse extra tempus ante mundum, etc. Forte Adae apparuit nudus, sed post peccatum in sibilo apparuit, quo ceu involucro fuit involutus. Sic postea involutus fuit in tabernaculo propiciatorio, in deserto nube et igni. Quare Moses ista etiam vocat Dei ‘facies’, per [1. Mose 4, 14] quae se Deus manifestavit. Et Cain vocat faciem Dei locum, in quo immolaverat antea. Haec enim natura sic est peccato deformata, imo corrupta et perdita, ut non possit Deum nudum cognoscere seu comprehendere, qualis sit Ideo involucra ista necessaria sunt” WA 42, 9, 32-10, 2.

299 ”Deum ante conditionem mundi fuisse incomprehensibilem in su essentiali quite, Nunc autem post creationem esse intra, extra et supra omnes creaturas, hoc est, etiam esse incomprehensibilem” WA 42, 9, 27-29.

300 ”Qui autem extra ista involucra Deum attingere volunt, isti sine scalis (hoc est verbo) nituntur ad coelum ascendere, ruunt igitur oppressi maiestate, quam nudam conantur amplecti, et pereunt” WA 42, 11, 28-30.

for at tale om Guds treenige væsen. Syndefaldet indebærer, at mennesket ikke med sin fornuft kan erkende treenigheden ad spekulativ vej. Også i *Genesisforelæsningsen* forekommer det altså vanskeligt at finde belæg for den opfattelse, at mennesket er i stand til at fatte Guds allestedsnærværelse med sin naturlige fornuft,

## II. 7. f. Det præeksistente ord

I *Genesisforelæsningsen* kommer det kommunikative aspekt, som jeg allerede har berørt i det ovenstående, også til udtryk i Luthers fokusering på formuleringen "in principio": "Moses siger kort og godt 'i begyndelsen', og han sætter intet andet før begyndelsen end Gud, om hvem han taler i flertal".<sup>301</sup> Ordet er i begyndelsen og før alle skabninger. Ved ordet skabtes alt af intet. At Gud kan skabe ved sit ord, forklarer Luther med, at Gud har en anden sproglære end mennesket: "Guds grammatik er en anden".<sup>302</sup> Guds ord har karakter af det, Luther andetsteds kalder Guds *Machtwort*, hvilket betyder, at skabelsen sker på Guds ords foranledning. Når Gud siger 'sol, du skal skinne', så skinner solen. Før Guds ord er ikke blot ord i almindelig forstand ("nuda vocabula"), men "res".<sup>303</sup>

Det er netop dette skaberord, der danner forbindelsen mellem Gen 1 og Joannesprologen. To citater fra *Genesisforelæsningsens* udlægning af Gen 1,3 giver i kort og præcis form et billede af de treenighedsteologiske pointer, meget af første del af *Genesisforelæsningsen* i så henseende kredser om. Her kommer Luthers sammenlæsning af Johannesprologens Logos-kristologi og Genesis' beskrivelse af skabelsen fuldt til udtryk, idet evangelisten Johannes slet og ret beskrives som en ekseget af Genesissteksten:

"Ordet er i begyndelsen og før alle skabninger. Ordet er så kraftfuldt, at det skaber alt ud af intet. Heraf følger utvivlsomt, som Johannes tilføjer; dette ord er Gud, og er samtidig en anden person end Gudfader, ligesom ordet og ham, som udtaler det, er forskellige. Og på samme tid er denne forskel således, at der så at sige essentielt forbliver en helt enkel enkelhed"<sup>304</sup>

301 Moses breviter dicit: 'in principio', nec ponit aliud quippiam ante principium quam Deum, quem plurali numero appellat" WA 42, 11, 9-10.

302 "Grammatica divina est alia" WA 42, 17, 23.

303 WA 42, 17, 23.

304 "Ergo in principio et ante omnem creaturam est verbum, et est tam potens verbum, quod ex nihilo facit omnia. Hinc sequitur irrefragabiliter, quod Ioannes diserte addit: Hoc verbum esse Deum et tamen esse distinctam personam a Deo patre, sicut distinctae res sunt verbum et is, qui verbum profert. Et tamen haec distinctio eiusmodi est, ut unissima, ut sic dicam, unitas essentiae maneat" WA 42, 14, 6-11.

Denne enhed i forskellen mellem Gud som taler og Gud som talt, som ifølge Luther antydes af Moses, videreudvikles og uddybes i Det nye testamente:

”For os ser det ud som om, at han begynder at tale, fordi vi ikke kan gå tilbage til før tidens begyndelse. Men eftersom Johannes og Moses siger, at ordet var i begyndelsen og før alle skabninger, så følger det, at han [altså ordet, Kristus] altid var i skaberen og i Guds utildækkede essens. Derfor er han sandt Gud, men på den måde, at Faderen føder og Sønnen bliver født. Moses fremholder denne adskillelse, når han taler om Gud, som taler, og ordet, som tales. Dette var Moses nok. Den nærmere udlægning af dette mysterium hører retmæssigt til Det nye testamente og den Søn, som er i Faderens favn. Der hører vi også de præcise navne på personerne, Faderen, Sønnen og Helligånden, som også, på det mest subtile, fremgår både af nogle af salmerne og af Profeterne.”<sup>305</sup>

Her er det også vigtigt at være opmærksom på det trinitetsteologiske aspekt, der ligger i den indledende sætning ”nobis videtur”. Det synes kun *for os* som om, at Gud begynder at tale ved tidens begyndelse og ved sit flerstemmige ”faciamus”. Hermed må forstås, at Gud også forud for tidens begyndelse, i evigheden, har ført en samtale med sig selv.

## II. 7. g. Treenigheden som immanent samtale ifølge *Genesisforelæsningsen*

I prædikenen over Johannesprologen i *Kirchenpostille* beskriver Luther Guds ord som en immanent samtale i Gud selv. Også i *Genesisforelæsningsen* beskrives Guds ord som immanent-kommunikativt. Det ydre ord, med hvilket Gud skaber, Guds ydre *Machtwort*, er ikke løsrevet fra Guds væsen. Tværtimod er Guds ydre ord forbundet med eller forankret i, hvad Luther beskriver som en samtale i Gud selv i evigheden:

---

305 ”Nobis videtur, quod incipiat dicere, quia non possumus progredi ultra principium temporis. Sed quia Ioannes et Moses dicunt, esse Verbum in principio et ante omnem creaturam, necesse est, semper id fuisse in Creatore et in nuda essentia Dei. Ergo est verus Deus, sic tamen, ut Pater generet, et Filius generetur. Nam hanc differentiam Mose ponit, cum nominat Deum, qui dixit, et Verbum, quod dictum est. Atque hoc Mose satis fuit. Nam clarior explicatio huius mysterii proprie pertinebat ad novum Testamentum et ad Filium, qui in sinu Patris est. Ibi audimus etiam certa nomina Personarum, quod sit Pater, Filius et Spiritus sanctus, sicut etiam tum in Psalmis quibusdam, tum Prophetis, sed subtilissime, indicantur” WA 42, 14, 32-41.

”[Skaberordet] er et almægtigt ord, som er udtalt i den guddommelige væren. Her hørte ingen det, undtagen Gud selv, som er Gudfader, Gudsøn og Gudhelligånd. Da det blev udtalt, blev lyset skabt, ikke ud af ordets materie, ikke ud af Hans natur, som sagde det, men ud af mørket selv. Sådan talte Faderen indvortes, og udvortes blev lyset skabt og gav sig straks til at skinne”<sup>306</sup>

Gud skaber ved at tale, og skaberakten vidner ikke alene om en flerhed i Guds enhed, men også om en distinktion i denne flerhed i enhed. Det ord, som i *Genesisforelæsnngen* beskrives som instrument i og ved Faderens skabelse, er forankret i en ”indre” sproglighed i Gud selv. At Gud skaber ved sit ord, åbenbarer ifølge Luther, hvem Gud er ”for sig selv”, nemlig én udelelig og evig pluralitet.

## II. 7. h. Gud ”skabte, talte og så”

Jeg har ovenfor tegnet en linje fra den yngre Luthers udlægning af Johannesprologen i *Kirchenpostille* til den ældre Luthers udlægning af begyndelsen af Genesis 1 i *Genesisforelæsnngen*. Den af Luther hævdede forbindelse mellem Johannesprologens Logos-kristologi og beskrivelsen af skabelsen i Genesis udgør en kontinuitet mellem de to skrifter, som for Luther er så overbevisende, at han undertiden beskriver Johannesprologen som en art kommentarværk til Genesis 1.

Luthers hævdelser af forbindelsen mellem de to skrifter, og dermed, i et større perspektiv, mellem Det gamle og Det nye testamente, forbliver altså en konstant i hans forfatterskab på tværs af årene, og den nærmere beskrivelse af forholdet mellem Logos-kristologi og skabelse, som udgør grundlaget for Luthers hævdelser af den samlede treenigheds delagtighed i eller ved skabelsen, er så bemærkelsesværdigt enslydende, at det på trods af det store kronologiske spring mellem teksterne giver mening, sådan som jeg har gjort, at læse dem i umiddelbar forlængelse af hinanden. Den udprægede kontinuitet i Luthers forståelse af forholdet mellem treenighed og skabelse, som to tekster vidner om, underbygges af den næste linje, jeg vil tegne.

Fra at påvise en kontinuitet i Luthers treenighedstænkning fra begyndelsen af 1520’erne til midten af 1530’erne, vil jeg i det følgende gå tilbage til begyndelsen af 1520’erne og vise, at også Luthers forholdsvis

<sup>306</sup> ”Id Verbum est Deus, et est omnipotens Verbum, prolatum in divina essentia. Hoc proferre nemo audivit, nisi Deus ipse, hoc est, Deus pater, Deus filius, et Deus spiritus sanctus. Ac dum prolatum est, generata est Lux, non ex materia verbi, nec ex natura dicentis, sed ex tenebris ipsis, sic ut Pater intus diceret, et foris fieret statim atque existeret Lux” WA 42, 15, 19-23.

tidlige læsning af Genesis 1 giver udtryk for den samme grundlæggende forståelse af forholdet mellem treenighed og skabelse, vi har set i det ovenstående. Samtidig tilføjes en række facetter, som vi ikke har undersøgt tidligere.

Det drejer sig om en sermon over Genesis 1,1-8 fra 1523.<sup>307</sup>I denne sermon hæfter vi os ved den særegne sammenfattende formulering af skabergerningen, at Gud ved skabelsen ”skabte, talte og så”.<sup>308</sup> Hermed siger Luther, at hele treenigheden er aktiv i skabelsen, samtidig med, at der kan skelnes imellem personerne.

De tre momenter svarer hver især til Faderen, Sønnen og Helligånden. Hermed understreger Luther, at de tre er integrerede i hinanden i skabelsen. Treenighedens personer står ikke i et hierarkisk forhold i henseende til skabelsen, men de er alle tre lige delagtige i den.

I lighed med *Genesisforelæsningen* udvikles tanken om hele treenighedens delagtighed i skabelsen med udgangspunkt i det kommunikative. Ét eksempel er Luthers udlægning af Guds skabelse af lyset (Gen 1, 3-4). Luthers ræsonnement er, at når Gud taler et ord, så kan han ikke selv være det ord, og så må Guds ord, som er fuldt og helt Gud, være en anden person. Altså en tanke, der svarer nøje til den, vi allerede har set i prædikenen over Johannesprologen i *Kirchenpostille* og i *Genesisforelæsningen*.

Også her lyder Luthers videre ræsonnement, at når det i Genesisteksten hedder, at Gud skaber *ved ordet*, så betyder det, at der er tale om to forskellige guddommelige personer.

Derfor viser formuleringen, at Gud ”skaber ved sit ord”, at Genesisteksten eksplicit, fra Luthers Logos-kristologiske perspektiv,<sup>309</sup> nævner to guddommelige personer: Faderen, som taler ordet, og Sønnen, som *er* ordet, og som kommer fra Faderen. Moses beskriver også treenighedens tredje person, når han siger, at Gud ”så, at lyset var godt”. Ånden er nemlig Guds evige velbehag (”wolgefallen”) ved skabelsen:

---

307 Denne sermon har vi kun i afskrifter. Der er fire i alt. WA trykker to afskrifter af Roth (én på tysk i brødteksten og én på latin med tyske indskud i noterne, og WA tager altså interessant nok ikke definitivt stilling til, hvilken udgave der er at foretrække). Jeg har valgt at tage udgangspunkt i den udgave, WA bruger i brødteksten.

308 ”Got schuff, sprach und sahe” WA 12, 451, 7-8.

309 Også i sermonen fra 1523 bruger Luther Johannesprologen som tolkningsværktøj af Genesisteksten: ”Dann es ist bey Gott eyn lust unnd wolgefallen an dem gewest, das er durch das wort gemacht hat. Aus dysem ist sant Johannis Euangelium leicht [Joh. 1, 1.] zu verstehen, dann er sagt ‘Am anfang was das wort und das wort was bey Got unnd Gott was das wort’ &c.” WA 12, 448, 16-19.

”Men når Gud taler, så må der falde et ord, hvilket gør, at når han taler, så er han ikke alene, så kan han ikke være det, ord, han taler. Da ordet er fuldt og helt Gud, så må det være en anden person. Altså er det hermed udtrykt, at der er to guddommelige personer. Faderen, som taler og ordet og har sit væsen fra sig selv, og Sønnen, som er ordet, der kommer fra Faderen. Den tredje person bliver omtalt, når Moses siger ’Gud så, at lyset var godt’, det betyder, at han har velbehag deri. [Helligånden] er Guds evige velbehag, ligesom ordet er hans evige råd”.<sup>310</sup>

Dette kender vi både fra *Genesisforelæsnings* og fra *Kirchenpostille*. Men Luthers optagethed af *Helligåndens* rolle i 1523-sermonen skiller sig ud. I 1523-sermonen beskriver Luther flere gange åndens rolle i skabelsen som det velbehag, ”Wolgefallen”, Gud nærer ved skabelsen, hvorfor Helligånden, treenighedens tredje person, er hemmeligt eller skjult til stede i differentieringen mellem Gud som talende skaber og Gud som det ord, ved hvilket han skaber.<sup>311</sup>

I 1523-sermonen bliver treenigheden altså forstået således, at Faderen skaber ved sit ord, Sønnen, og ser, at skabningen er god og oplever velbehag ved skabergerningen, hvilket tilregnes Helligånden, ligesom også opretholdelsen af alt det skabte:

”Men den tredje person bliver som sagt hemmelighedsfuldt omtalt i sætningen ’Gud så, at lyset var godt’, altså idet, at Gud har et velbehag deri, at der hos Gud har været en lyst og et velbehag ved det, han har skabt gennem ordet. Det betyder ikke andet, end at Gud opløftede skabningerne, sådan som han har skabt dem og står ved dem. Det bliver egentlig Helligånden tilregnet, for han er alle tings liv og den, der hæver alting op.”<sup>312</sup>

310 ”Wenn aber Got redt, so mus eyn wort gefaln, Redt er dann, so ist er nit alleyn, so kan er auch nicht das wort selbs seyn, das er redt. Darumb weyll das wort gleych wol got ist, so mus es eyn ander person seyn. Also haben wir zwu person ynn der gottheyt mit disen Worten auß gedruckt, Den vater, der das wort spricht und das wesen von ym selbs hat, Den sun, der das wort ist unnd vom vater kumpt. Die drit person wird auch begriffen yn dem das Moses sagt ‘Got sahe das liecht fur gut an’, das ist, er hat eyn wolgefallen dran, der da ist das ewig wolgefallen Gottis, wie das wort ist seyn ewiger radt.” WA 12, 448, 3-12.

311 ”Die dritt person aber wird heymlich yn den Worten angezeygt, wie wir gesagt haben, da er spricht ‘Gott sahe das liecht fur gut ane’, das ist, er hat ein wolgefallen darin, dann es ist bey Got ein lust und wolgefallen an dem gewest, das er durch das wort gemacht hat, welchs nit anders ist, dann das Got die creatur erhebt, wie er sye gemacht hatt, und yhn bey stehet. Das wirt eygentlich dem heyligen geist zugerechnet, das er sey das leben und erhebung aller ding, Darumb die schrifft also von yhm redt, das er sey das band, das da al creaturn halt und allen yr ubung und wirkung geb. Das sey kurtzlich von dysem stuck geredt, wir wollen nit weitter darein faren, das wir ya bey dem einfeltigen wort bleyben” WA 12, 450, 1-10.

312 „Die dritt person aber wird heymlich yn den Worten angezeygt, wie wir gesagt haben, da er spricht ‘Gott sahe das liecht fur gut ane’, das ist, er hat ein wolgefallen

Begrebet ”wolgefallen”, som Luther tilskriver Ånden, rummer således en tanke om guddommelig selvrefleksivitet: Gud ikke blot skaber, men han bliver selv berørt af det, han skaber.

Dette selvrefleksive moment i beskrivelsen af Gud findes ikke nær så udpræget i Luthers fortolkning af Johannesprologen i *Kirchenpostille* eller i *Genesisforelæsnngen*. Til gengæld har vi set noget tilsvarende i den anden tekst fra 1523, jeg har behandlet i afhandlingen. I *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* handler ét af nøgleversene, som jeg har vist, om, at Gud bliver berørt af menneskets lidelse: ”Da iammert Gott in ewigkeit”. I salmen tilskrives berøringen ikke Helligånden, men det i treenighedsteologiske henseende mere ubestemte ”Gott”, men beskrivelsen af Gud som én, der kan røres, er den samme. Det selvreflektive moment, som Gud tilskrives i Helligånden i sermonen fra 1523, kan altså siges at have at gøre med Guds evne til at kunne røres.

## II. 7. i. Sammenfatning

Det er en gennemgående tanke i Luthers Genesis-fortolkninger, at Faderen, Sønnen og Helligånden alle tre er aktive i skabelsen. Det argumenterer Luther for på flere forskellige måder. Dels hæfter Luther sig ved brugen af flertalsformen af Guds navn, Elohim, og ikke Adonai. Dels hæfter han sig ved Genesis-tekstens afvekslende brug af flertals- og entalsformen i beskrivelsen af Guds skabelse af mennesket. Denne afveksling er ifølge Luther udtryk for, at Gud er en enhed, men samtidig en evig pluralitet.

Luthers fortolkning af alle de guddommelige personers medvirken ved skabelsen tilvejebringes endvidere af en hævde af, at det ord, Gud skaber ved, er Gud selv, men en anden guddommelig person end den, der taler. Det er ifølge Luther et tegn på, at både Faderen og Sønnen nævnes, omend hemmelighedsfuldt, i Genesis-teksten. At Sønnen, ifølge Luther, beskrives i Genesis-teksten som et ord, kunne give anledning til at forstå Sønnen som en ting på linje med det skabte. At det ikke forholder sig sådan, argumenterer Luther for ved at fremstille forskellene mellem to hebraiske gloser for „at tale” eller „at sige”. Genesis-teksten bruger den glose, der med latinske bogstaver kan gengives ’mr, der betyder et udtalt ord, der er noget andet end den, der udtaler det. Treenighedens anden person skal altså ikke forstås som en skabning, men som Gud selv, hvilket ifølge Luther

---

darin, dann es ist bey Got ein lust und wolgefallen an dem gewest, das er durch das wort gemacht hat, welchs nit anders ist, dann das Got die creatur erhebt, wie er sye gemacht hatt, und yhn bey stehet. Das wirt eygentlich dem heyligen geist zugerechnet, das er sey das leben und erhebung aller ding” WA 12, 450, 1-7.

svarer til Johannesprologens udsagn om, at der før skabelsen intet var til, men at Gud ”havde et ord”.

Luther mener med disse sproglige observationer at kunne påvise, at det er en guddommelig flerhed, der skaber, men han mener samtidig, at teksten giver udtryk for en distinktion i denne flerhed, således at man kan skelne imellem treenighedens personers respektive roller i eller ved skabelsen. Her er det magtpåliggende for Luther at vise, at teksten ikke giver udtryk for, at Gud skaber ud af materien, men at han skaber ved sit eget evige ord, der ved skabelsen bliver et ydre ord, ”*verbum prolatum*”.

I Luthers trinitariske udlægning af skabelsen er det desuden vigtigt for ham, at teologiske udsagn angående Guds evige, treenige væsen ikke må tage udgangspunkt i spekulation over Guds væsen. Menneskets evne til naturligt at kunne kende Guds væsen er umuliggjort med syndefaldet. Derfor må teologiske udsagn baseres på Guds egen åbenbaring i ordet. Den, som ønsker at opnå viden om Gud uden om åbenbaringen, vil blive overvældet af Guds majestæt og gå til grunde.

Gud åbenbarer i ordet, at han er evig, det vil sige, at Gud i sin treenige fuldkommenhed også var til inden skabelsen. Gud talte også inden skabelsen, men ingen hørte, hvad Gud sagde, undtagen Gud selv. Dermed er Gud også til forud for tidens begyndelse, som treenig enhed. Skabelsen beskrives dermed som det, at Gud retter sit evige ord udad. At Gud kan skabe ved sit evige ord, skyldes, at Guds grammatik er en anden end menneskets. Guds ord skaber, hvad det nævner.

Luther beskriver Gudfader som taler ved skabelsen og Sønnen som det ord, hvormed han skaber. Helligånden beskrives som en selvreflektiv egenskab ved Gud. Det er ved Helligånden, Gud glæder sig over det, han skaber. Samtidig er det ved Helligånden, Gud opretholder det skabte.

I Luthers udlægninger af treenighedstænkningen ud fra Johannesprologoen og Genesis 1 bringes to perspektiver sammen, som vi har set beskrevet hver for sig i de tidligere kapitler: Dels genfindes den tanke om guddommelig selvhengivelse, jeg fremstillede ud fra *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* og *Der grosse Katechismus*. Dels genfindes beskrivelsen af treenigheden som samtale, som i poetisk form kom til udtryk i *Nun freut euch, lieben Christen g'mein*.

Når disse to perspektiver krydses, er det samlede billede, at Gud ses som en immanent tilstedeværende kommunikationsmagt.

Den selvrefleksivitet, der ligger i beskrivelsen af det guddommelige ”wolgefallen”, som tilskrives Helligånden, betyder, at treenigheden, som Bayer gør opmærksom på,<sup>313</sup> kan beskrives som et relationelt ”tredje”, hvad

---

313 Bayer, *Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung*, 310.

Luther faktisk også selv gør: ”Kald det et tredje. Jeg kan ikke give det et navn.”<sup>314</sup> Tanken om Gud som et relationelt tredje udelukker, som Bayer også er inde på, en opfattelse af Gud som monolit: ”Er ist vielmehr in sich bewegt: redend und hörend, redend und antwortend als Vater und Sohn, denen der Geist zuhört, um das Gehörte uns mitzuteilen.”<sup>315</sup>

## II. 8. Treenigheden som guddommelig flerstemmighed: *Von den letzten Worten Davids* 1543

### II. 8. a. Introduktion til skriftet

Vi har nu set, hvordan de trinitetsteologiske temaer, som blev introduceret i *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* kan forfølges i Luthers øvrige skrifter om treenigheden. De tråde, vi har forfulgt undervejs – Gud som immanent kommunikation, Guds trinitariske hengivelse til og i det skabte, forholdet mellem treenighedens indre og ydre side – kan siges at blive samlet i *Von den letzten Worten Davids* fra 1543, som af flere betegnes som et af Luthers trinitetsteologiske hovedskrifter.<sup>316</sup>

Hverken Helmer eller Jansen vier *Von den letzten Worten Davids* nogen selvstændig undersøgelse (det skal dog siges, at både Hirsch og Elert nævner skriftet, men også uden at yde det videre behandling).<sup>317</sup> Den manglende dybdegående opmærksomhed, der er blevet skriftet til del (på trods af dets store relevans i henseende til Luthers treenighedsteologi) i deres undersøgelser skyldes muligvis Luthers erklærede intention med det, som er at generobre Det gamle testamente fra jøderne, som han kalder kåde tyve, ”mutwilligen dieben”.<sup>318</sup> Der findes lignende voldsomme udtalelser

314 ”Nenne es ein gedritts. Jch kan im keinen namen geben.” WA 46, 436, 12 (Predigt zu Matt 3, 16f vom 16. Juni 1538).

315 Bayer, *Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung*, 310.

316 Helmer, ”Trinitätslehre”; John T. Slotemaker, ”The Trinitarian House of David: Martin Luther’s Anti-Jewish Exegesis of 2 Samuel 23:1-7”, *Harvard Theological Review* 104, nr. 2 (2011): 233.

317 Helmer inddrager dog teksten nogle gange i sin fortolkning af Luthers sene disputationer. Se: Helmer, *The Trinity and Martin Luther*, 41-120.

318 Hele sammenhængen lyder: ”Hie mit wil ich die Letzten wort Davids verdeuscht und ausgelegt haben, nach meinem eigen sinn. Gott gebe, das unser Theoligen getrost Ebreisch studirn, Und die Bibel uns wider heim holen von den mutwilligen dieben, und alles besser machen, denn ichs gemacht habe, Das ist, das sie den Rabinen sich nicht gefangen geben in jre gemarterte Grammatica und falsche auslegung, damit wir den lieben HERRN und Heiland hell und klar in der schriffit finden und erkennen, Dem sey Lob und Ehr sampt dem Vater und Heiligem Geis in Ewigkeit, Amen” WA 54, 100, 20-

overalt i skriftet, og Luther henviser flere steder i det til sit berygtede skrift *Von den Juden und ihren Lügen*, som ligeledes er fra 1543.<sup>319</sup> Alligevel kan skriftets centrum ikke siges at være et angreb på jøderne og deres angivelige ”tyveri” af Det gamle testamente. Bag den meget voldsomme antijødiske eller antijudaiske polemik findes et kristologisk og soteriologisk ærinde, som skriftets redegørelser for treenigheden har til formål at etablere grundlaget for. Luther hævder, at det, skriften og traditionen kalder Davids sidste ord (2. Sam, 23,1-7) i virkeligheden, og i modsætning til den judaiske læsning af det, er ét af flere gammeltestamentlige skriftsteder, hvor alle treenighedens personer *træder frem og taler*. Luthers fortolkning har til formål at vise, ”at Jesus Kristus er den herre over alt, som skriften skal vidne om, for den er givet alene for hans skyld”.<sup>320</sup> Videre erklærer Luther, at hans fortolkning af Davids sidste ord har til formål at tjene som forklaring af Kristi to naturer.<sup>321</sup>

## II. 8. b. Væsensenhed og persondistinktion

I skriftet redegør Luther for hver guddommelig persons embede i den økonomiske treenighed (som i de kateketiske skrifter, jf. II.3), og det er denne redegørelse, der fylder størstedelen af skriftet. Men samtidig holdes den guddommelige enhed sammen i den immanente treenighed af en samtale- eller kommunikationstanke, der minder om *Nun freut euch, lieben Christen g’mein* (II.2) og Luthers udlægninger af treenighedstænkningen i Genesis 1 (II. 6).

Luthers grundtanke i skriftet er nemlig, at alle treenighedens personer kommer til orde i Davids sidste ord, som gengives i 2 Samuelsbog 23,1-7. Også her ser Luther en intim sammenhæng mellem Guds ord og treenigheden, men her refererer ”ordet” hverken til treenighedens anden person eller til den indretrinitariske samtale, men til Davids ord, som Luther udlægger som en guddommelig polyfoni.

Luthers pointe hermed er nok en gang at understrege, at også Det gamle testamente handler om den treenige Gud, om end dunkelt, fordi den treenige Gud først åbenbares i Det nye testamente. Men når åbenbaringens

---

27.

319 Med skriftets meget voldsomme antijødiske polemik in mente kan det måske synes iøjnefaldende, at Hirsch, heller ikke i sin indiskutabelt nazistiske periode, har ydet skriftet nogen særlig opmærksomhed, men det har han altså ikke.

320 ”das Jhesus Christus der HERR uber alles ist, dem die Schrifft sol zeugnis geben als die allein umb seinen willen gegeben ist” WA 54, 92, 32-33.

321 WA 54, 91, 10-14.

lys kastes over Det gamle testamente, bliver det ifølge Luther klart, at Gud også her beskrives som fra evigheden treenig.<sup>322</sup>

Luthers modstander i denne polemik er naturligvis en jødisk læsning af Det gamle testamente, eller slet og ret jøderne (Luther skelner ikke), og *Von den letzten Worten Davids* kan kategoriseres som den sidste del af hans *adversus Judaeus*-trilogi.<sup>323</sup> De to foregående er *Wider die Sabbather* fra 1538 og *Von den Juden und ihren Lügen*, som ligesom *Von den letzten Worten Davids* stammer fra 1543. De to foregående *adversus Judaeus*-skrifter berører også 2 Samuelsbog 23,1-7, men kun i *Von den letzten Worten Davids* fortolkes dette skriftsted grundigt, og kun dette skrift har den særlige treenighedsteologiske interesse.

Slotemaker har gjort opmærksom på, at det at bruge 2 Samuel 23,1-7 som genstand for treenighedsteologisk eksegese på Luthers tid var højst usædvanligt.<sup>324</sup> 2 Samuel var generelt et negligeret bibelsk skrift i den eksegetiske og liturgiske tradition fra oldkirken og op til reformationen.<sup>325</sup>

Luther hævder, at alle treenighedens personer kommer til orde i disse vers, der i den nye oversættelse, Luther har foretaget, lyder: ”Der geist des HERRN hat durch mich gered / seine Rede ist durch meine zunge geschehen / Es hat der Gott Jsrael zu mir gesprochen”.<sup>326</sup> ”Der geist des HERRN hat durch mich gered” henviser til, at Helligånden taler igennem David. ”Seine Rede ist durch meine zunge geschehen” refererer til Sønnen. ”Es hat der Gott Jsrael zu mir gesprochen” refererer til Faderen. Der er således tre talere i perikopen.<sup>327</sup>

Ligesom i Luthers Genesis-fortolkninger spiller Johannesprologen en nøglerolle for det, man kan kalde det eksetiske udgangspunkt for *Von den letzten Worten Davids*. Også her beskrives Guds skaberord i Det gamle

322 Den bagvedliggende tanke er, at Kristus er hele Bibelens centrum, ikke blot Det nye testaments. Som den klassiske formulering lyder i *De servo arbitrio*: ”Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies?” WA 18, 606, 29. Af klassiske værker om Luthers kristologiske bibelforståelse kan nævnes: Gerhard Ebeling, ”Luther und die Bibel”, i *Lutherstudien I* (Tübingen: Mohr, 1971), 286-301; Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*; Heinrich Bornkamm, *Luther und das Alte Testament* (Tübingen: Mohr, 1948).

323 Slotemaker, ”The Trinitarian House of David”, 234.

324 ”in his exegeses Luther argued for the Trinity in Genesis 1-3 and John 1, and he used the formal structure of doctrinal disputations to discuss particular trinitarian theses. These mediums of Trinitarian discourse were traditional and in some sense expected. In contrast, Luther’s longest and most developed account of the Trinity in *On the Last Words of David* is anything but ‘traditional’ and ‘expected’” Slotemaker, ”The Trinitarian House of David”, 241.

325 Slotemaker, 233.

326 WA 54, 34, 30-31.

327 WA 54, 34,32 – 35,27.

testamente som identisk med det ord, Logos, der beskrives i Johannesevangeliet. I *Von den letzten Worten Davids* understreger Luther derudover flere gange, at dette ord, Logos eller Kristus, blev forjættet i Det gamle testamente, og at Det nye testamente er en opfyldelse af denne forjættelse: ”Vi kristne forstår Bibelens mening, fordi vi har Det nye testamente, det vil sige Jesus Kristus, som var forjættet i Det gamle testamente, og som senere åbenbares og bragte lyset og Skriftens mening med sig”.<sup>328</sup> Efterfølgende beskriver Luther forholdet mellem forjættelse og tro på denne måde: ”Selvom disse to, forjættelse og tro, må gå hånd i hånd – for hvor der ikke er forjættelse, der kan der ikke være tro – så er troen ikke altid lige fast, men bliver til tider anfægtet og svag. Men forjættelsen, som er Guds evige ord, forbliver lige fast og overbevist”.<sup>329</sup> Ud fra den passage kan treenighedstænkningen (som hos Barth og Jenson) ses som et identifikationsspørgsmål. Hvem er den Gud, som lover mennesket altid at være med det? I sit svar på dette identifikationsspørgsmål argumenterer Luther for Sønnens og Helligåndens fuldgyldige guddommelighed og for, at også Det gamle testamente, læst kristocentrisk, åbenbarer, at Gud fra evigheden har været tre personer i en enhed.

Sønnens og Helligåndens guddommelighed må kunne læses ud af skriften, men uden at det kan opfattes triteistisk. Derfor fastholder Luther Sønnens og Helligåndens fuldgyldige guddommelighed. Den modsatte opfattelse ville være at se Sønnen og Helligånden som skabninger, og det modbeviser skriften ifølge Luther klart.

### II.8.c. Forholdet mellem immanent og økonomisk treenighed

Luther argumenter i skriftet for, at gudslæren indebærer to potentielle misforståelser: Enten at adskille de guddommelige personer fra hinanden eller at blande dem sammen til én. Løsningen er at fastholde Guds enhed i frelsesøkonomien og samtidig skelne mellem dem i treenighedens indre:

”Hvis jeg tilskriver hver person en bestemt ydre gerning i skabelsen og udelukker de to andre, så har jeg skilt den éne Gud ad og lavet tre guder eller skabere. Det er

---

328 ”Wir Christen haben den synn und verstand der Biblia, weil wir das Newe Testament, das ist Jhesum Christum haben, welcher im alten Testament verheissen und hernach komen, mit sich das liecht und verstand der schrift bracht hat” WA 54, 29, 3-6.  
329 ”Doch ob wol die zwey stueck, Verheissung und Glaube, bey einander sein müssen, Denn wo nicht verheissung ist, da kan kein glaube sein. Und wo nicht glaube ist, da wird die verheissung zu nicht. Der glaube aber nicht alle zeit gleich feste, sondern zu weilen angefochten und schwach wird, Die verheissung aber, als das ewige Gottes wort, jmer fur und fur gleich fest und gewis bleibt” WA 54, 33, 6-11.

forkert. Men igen; hvis jeg ikke, i Gud, eller uden for eller over skabningen, giver hver en særlig forskel, som de to andre ikke har, så har jeg blandet personerne sammen til én person, og det er også forkert. Her skal man bruge Sankt Augustins regel: ’Opera trinitatis ad extra sunt indivisa’. Hvad Gud gør uden for guddommen skal ikke deles. Det betyder: Man bør ikke adskille personerne i deres værk og tilskrive hver dens eget ydre gerning. Man skal skelne imellem personerne i det indre og i det ydre tilskrive dem den samme gerning uden skelnen”.<sup>330</sup>

Den ydre treenighed møder os udifferentieret, medens man i den indre bliver nødt til at skelne. Mennesket kan ikke skelne imellem de guddommelige personer, når Gud handler med os. Men på den anden side må Guds gerninger mod mennesket ikke forstås monarkisk og treenighedslæren forfalde til modalisme:

”Når jeg går uden for skabelsen eller det skabte, ind i den guddommelige naturs ubegribelige væsen, så finder jeg, sådan som skriften lærer (fornuften er intet her), at Faderen er en anden, fra Sønnen adskilt person i den samme udelelige, evige guddom”.<sup>331</sup>

Det er på grund af denne risiko for en udglidning i gudsbegrebet i modalistisk retning, at Luther fastholder, at Skriften tildeler hver af treenighedens personer nogle træk, som de to andre ikke deler. Om Faderen lærer den, at han er himlens og jordens skaber, selvom man rettelig burde sige, hævder Luther, at også Sønnen og Helligånden er delagtige i himlens og jordens skabelse. Tilsvarende lærer skriften om Helligånden, at han levendegør, og at profeterne talte igennem ham. Selvom Luther mener, at disse distinktioner muligvis er for vanskelige at forstå for en almindelig kristen, der holder sig til, at Faderen, Sønnen og Helligånden er én, så er det afgørende, at treenighedstænkningens insisterer på, at Gud er tre

---

330 ”Denn wo ich einer jglichen Person, von aussen in der Creaturn, ein sonderlich werck gebe, da die andern zwo nicht mit zu thun haben solten, So habe ich die einige Gottheit zertrennet und drey Goetter oder Schepffer gemacht, Das ist falsch. Widerumb, Wo ich einer jglichen Person, in wendig der Gottheit oder ausser und uber der Creatur, nicht ein sonderlich unterscheid gebe, die den andern zweien nicht gebuert, So habe ich die Personen in eine Person gemenget, Das ist auch falsch. Hie her gehoert die Regel S. Augustini: Opera Trinitatis ad Extra sunt indivisa. Die Werck, so von Gott auswendig der Gottheit gemacht, sind nicht zeteilen, Das ist, man sol die Personen nicht teilen in die Werck einer jglicher von aussen jr unterschiedlich Werck zu eigen, Sondern die Person sol man inwendig der Gottheit unterscheiden, und doch allen dreyen auswendig ein jglich Werck on unterscheid zu eigen” WA 54, 57, 30-58, 3.

331 ”Wenn ich nu uber und ausser der Schepffung oder Creatur gehe, in das inwendige unbegreifliche wesen Goettlicher natur, so finde ich, wie mich die Schrifft leret (denn vernunft ist hie nichts), das der Vater ein ander unterschiedliche Person ist von dem Sone in der einigen unzertrenneten ewigen Gottheit” WA 54, 58, 15-19.

personer i eet væsen. Ikke bare for at kunne modstå djævelen og kætterne,<sup>332</sup> men også fordi Gud simpelthen ønsker, vi skal kende ham:

”her på jorden i troen, i evigheden i en skuen, sådan som han er: én Gud og dog tre personer. Det er vores evige liv, ifølge Joh 17. Det er derfor, Han har givet os sit ord og den hellige skrift, som er beseglet med store undertegn og underværker. Vi må lære af dem [ordet og skrifterne]. For skal vi vide, hvem han er, så er det nødvendigt, at han lærer os, at han åbenbarer sig og viser sig for os. Af os selv kan vi ikke stige til himmels og finde ud af, hvem Gud er, eller hvorledes hans guddommelige væsen er skabt”.<sup>333</sup>

Fastholdelsen af begge bestanddele af treenighedslæren, både væsensenheden og persondistinktionen, argumenterer Luther ikke bare for ud fra skriften, men også fra den oldkirkelige bekendelse:

”Sønnen er åbenbaret i menneskelighed, for alene Sønnen blev menneske. Han alene blev undfanget ved Helligånden, blev født af Jomfru Maria, led og døde for os, som bekendelsen siger os. Men det er også rigtigt, at Gud døde for os, for Sønnen er Gud, og der er ingen anden Gud, men kun flere personer i den samme guddom.”<sup>334</sup>

Grundlaget for det soteriologiske udsagn: at Kristus døde for os, er trinitetsteologisk, idet det gælder om at fastholde, at det er Gud selv, der dør for menneskets skyld på korset. Kristus døde ikke kun efter sin menneskelige natur, men samtidig efter sin guddommelige. Samtidig fastholder Luther, at Guds død er knyttet til dette bestemte menneske, hvor inkarnationen har fundet sted:

”Ifølge sin anden, tidslige, menneskelige fødsel blev Kristus også givet Guds herredømme, men i tiden og ikke fra evigheden. For Kristi menneskelige natur var ikke fra evigheden, sådan som hans guddommelige natur var. Som det lader sig regne ud, er Jesus, Marias søn, i år 1543 år gammel. Men fra det øjeblik, hvor

---

332 WA 54, 61, 13-17.

333 ”Erstlich ists gewis, das Gott wil von uns erkand sein hie im Glauben, dort ewiglich im schawen, wie er sey ein Einiger Gott und doch drey Personen, das ist unser ewiges Leben, Joh. 17. Hie zu hat er uns sein Wort und die heilige Schrifft gegeben, mit grossen wunder zeichen und wercken bestettiget, das wir drinnen lernen sollen, Denn solten wir jn also erkennen, muste ers warlich uns leren und sich gegen uns offenbaren und erscheinen, Von uns selber wuerden wir nicht in Himel steigen, und finden, was Gott sey, oder wie sein Goettlich wesen gethan ist” WA 54, 61, 17-24.

334 ”der Son und Heiliger geist innen offenbart ist, Der Son in der Menschheit, denn der Son ist allein Mensch worden, vom heiligen Geist empfangen, von Maria der Jungfrawen geborn, fur uns gelidden, gestorben &c. wie der Glaube weiter leret, doch das gleich wol recht heisst, Gott ist fur uns gestorben, denn der Son ist Gott, und ist kein ander Gott mehr, Sondern mehr Personen in der selben Gottheit” WA 54, 64, 9-14.

guddommeligt og menneskeligt er forenet i én person, da er mennesket, Marias søn, almægtig, evig Gud, som har det evige herredømme, har skabt alt og opretholder alt, per communicatio idiomatum, fordi han er ét med det guddommelige og også sand Gud”.<sup>335</sup>

## II. 8. d. Treenighedslæren som soteriologiens forudsætning

I det hele taget beskrives trinitetsteologien i *Von den letzten Worten Davids* som en nødvendig forudsætning for soteriologien. Hvis mennesket reelt får del i Guds frelse i Kristi gerning, så må Kristus være helt Gud, og hvis mennesket skal bringes til Kristi frelse ved Helligånden, så må også Helligånden være ligeså guddommelig som Faderen og Sønnen. Hvis det ikke forholdt sig sådan, ville soteriologien gå i opløsning. Derfor er det så vigtigt for Luther at understrege alle tre personers fulde guddommelighed.

Davids ord er ifølge Luther Helligåndens ord. Helligånden er dog ikke ikke enetaler, men distribuerer kommunikationen imellem treenighedens personer:

”Derfor er disse Davids ord også Helligåndens, som taler igennem Davids tunge om to andre talere. Hvad siger han om dem? Først og fremmest taler han om Israels Gud, som har talt til David, hvilket vil sige har givet ham et løfte. Hvem den guddommelige person, der her taler, er, ved vi kristne fra Johannesevangeliet, nemlig Faderen, der i begyndelsen sagde ’lad der blive lys!’ Og Hans ord er Sønnens person, ordet igennem hvem alt er skabt. Denne søn kalder Ånden gennem David her Israels klippe og menneskets retfærdige dommer. Han taler også, det vil sige, at Helligånden fører ham ind, så også Han kan tale. Altså taler alle tre personer, og alligevel er der kun én taler, én forjætter, ligesom der er én Gud”.<sup>336</sup>

---

335 ”Nach der andern, Zeitlichen, Menschlichen geburt, ist im auch die Ewige gewalt Gottes gegeben, doch Zeitlich und nicht von Ewigkeit her, Denn die Menschheit Christi ist nicht von Ewigkeit gewest, wie die Gottheit, Sondern, wie man zelet und schreibet, ist Jhesus Marien Son dis Jar 1. 5. 43. jar alt. Aber von dem Augenblick an, da Gottheit und Menschheit ist vereiniget in einer Person, da ist und heisst der Mensch Marien [Bl. G iij] Son, Almechtiger Ewiger Gott, der Ewige gewalt hat und alles geschaffen hat und erhelt, Per communicationem idiomatum. Darumb, das er mit der Gottheit eine [Matth. 11, 27] Person, und auch rechter Gott ist” WA 54, 49, 11-21.

336 ”Wer nu Gott dieser Sprecher sey, wissen wir Christen aus dem Euangelio Johannis, nemlich ists der Vater, der im [1. Mose 1, 3] anfang sprach, Gen. j.: ‘Es werde liecht’. Und sein wort ist die person des [Joh. 1, 3] Sons, durch welch wort alles gemacht ist, Joh. j. Den selben Son nennet der Geist durch David hie, den Hort Jsrael, und gerechten herrscher unter den Menschen. Der redet auch, das ist, der Heilige geist fueret den Hort Jsrael ein, das er auch rede. Also reden alle drey Personen, und ist doch ein redener, Ein verheisser, Eine verheissung, wie es ein einiger Gott ist” WA 54, 36, 2-9.

Som dette citat illustrerer, beskriver Luther i *Von den letzten Worten Davids*, svarende til *Genesisforelæsningsen*, treenigheden som trefoldig kommunikation. Men den nærmere beskrivelse er anderledes. I det ovenstående citat beskrives Helligånden som den del af den treenige samtale, der, idet den taler igennem David, fortæller om Faderen, hvis skaberord ved hjælp af Johannesevangeliet beskrives som et forjættelsesord. Skabelse og forjættelse knyttes sammen med Faderens tale. Ordet, som Faderen taler, er Sønnen. Selvom der skelnes mellem de tre personer i den guddommelige kommunikation, fastholdes det, at den talende er én, ligesom løfteordet er det samme.

## II. 8. e. Fortolkningen af anden og 110. davidssalme

Det er ikke kun i Davids sidste ord, at den treenige kommunikation lader sig høre. Luther giver to eksempler på det samme i det gammeltestamentlige psalter.

I anden davidssalme kunne man ifølge Luther umiddelbart få det indtryk, at salmens jeg er lig med treenighedens første person. Men i virkeligheden har salmen en dialogisk opbygning, hvor både Faderen og Sønnen kommer direkte til orde. Det sker første gang imellem sjette og syvende vers. Salmen handler ifølge Luther om Faderens ordination af Sønnen, men det betyder ikke, at Helligånden er fraværende:

”Således hører vi her igen om to forskellige personer, Faderen og Sønnen; og Helligånden er til stede, men ikke specielt bemærket. Det er ham, der har lavet og skrevet salmens ord, således at Faderen og Sønnen præsenterer sig med deres egne ord. Således beskrives her en distinkt treenighed af forskellige personer i ét udeleligt og guddommeligt væsen samt det faktum, at Sønnen er menneske og Messias, ligesom det bekendtgøres i Davids sidste ord”.<sup>337</sup>

Den rolle, som Helligånden her tilskrives, som den, der altid er til stede, når Faderen og Sønnen henviser til hinanden, når Gud taler om Gud, er generel for skriften som sådan: ”Hvor som helst, du finder i skriften, at Gud taler om Gud, som om Han var to personer, der kan du godt regne med, at alle tre guddommelige personer bliver fremstillet”.<sup>338</sup> Det andet eksempel fra psalteret på en sådan guddommelig polyfoni er fra 110. davidssalme,

337 ”So haben wir nu hie abermal zwo unterschiedliche Person, den Vater und den Son, So ist der Heilige geist on das da, der solchen Psalmen, vom Vater und Son mit jren worten eingefurt, gemacht und geredt hat. Also ist die unterschiedliche dreyfaltigkeit der Personen, in einem unzertrenlichem Goettlichen wesen, und das der Son Mensch und Messia sey, bekennet, gleich wie es in den letzten worten David bekend ist” WA 54, 38, 3-8.

hvor det lyder: ”Herren sagde til min herre: ’Sæt dig ved min højre hånd, indtil jeg får lagt dine fjender som en skammel for dine fødder!’”.<sup>339</sup> Den talende i dette vers er Faderen, og den, han taler til, er Sønnen.

Verset er ifølge Luther Faderens egen bekræftelse af Sønnens sande guddommelighed og guddommelige ligeværd med Faderen:

”Hvad kan det betyde, at sidde ved min højre side? Altså at sidde i Guds evige rige. Han sidder ikke ved Guds hoved eller for hans fødder, hverken over ham eller under ham, men ved hans højre side, som Hans ligemand, sådan at himlen også er Hans trone og jorden hans føds-kammel”.<sup>340</sup>

Heller ikke her lades Helligånden ifølge Luthers fortolkning i stikken. Også Helligånden træder frem og taler. Ikke direkte, men som den, der muliggør, at Gud kan lægge sine ord på Davids tunge:

”Uden Helligånden ville han [David] hverken kalde ham eller vide, på hvilken måde Kristus er hans søn og hans herre. Men Helligånden er hverken Faderen eller Sønnen. Han kan ikke være en anden Gud. Det følger deraf, at der er én Gud og samtidig tre forskellige personer, Fader, Søn og Helligånd, fra evighed og til evighed”.<sup>341</sup>

## II. 8. f. Systematisk-teologiske perspektiver

Luther kritiserer som sagt flere steder i *Von den letzten Worten Davids* det, han ser som en fornufts- eller rationalitetsbaseret treenighedstænkning (ligesom han også gør andre steder, fx i de udlægninger af Genesis, jeg fremstillede i det foregående kapitel). Hans eget udgangspunkt er det, han ser som den skriftbevidnede samtale mellem de guddommelige personer i Davids ord. I Luthers afvisninger af spekulatjonen som udgangspunkt for treenighedstænkningen indebærer det ifølge en erosion af hele det

338 ”Aber wo du in der schrift findest, das Gott von Gott, als werens zwo Personen, redet. Da magstu kuenlich auff gruenden, das daselbs drey Personen in der Gottheit angezeigt werden” WA 54, 39, 8-10.

339 I Luthers oversættelse: ”Der HERR hat gesagt zu meinem Herrn, setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde lege zu deinem Fusschemel” WA 54, 50, 30-31.

340 ”Was kan heissen: zu meiner rechten sitzen, anders, denn Gotte gleich sitzen? das ist: in Gottes ewigem Reich sitzen, Denn er sitzt jm nicht zun Heubten, noch zum Fuessen, weder hoeher noch nidriger. Sondern zur Rechten jm gleich, das der Himel eben so wol sein Stuel, und die Erde sein Fusbanck ist” WA 54, 50, 32-36.

341 ”on den Geist wuerde ers weder nennen noch kennen, wie Christus sein Son und HERR were. Der Heilige geist aber ist nicht Christus, der Son, noch der Vater, Und kan doch kein ander Gott sein. Also schleusst sich gewaltiglich, das ein einiger Gott, und doch unterschiedlich drey Personen sind, Vater, Son, Heiliger geist von ewigkeit in Ewigkeit” WA 54, 52, 2-7.

grundlag, som skolastikkens treenighedstænkning, efter Luthers overbevisning, hviler på. Luthers afvisning af spekulationen og hans eksegetiske, in casu nærmere bestemt gammeltestamentligt eksegetiske, alternativ, gør det oplagt, som Pallesen, at placere Luther i det, som C. Andresen i tid navngav den prosopografiske eksegesi.<sup>342</sup> Hvor den kappadokiske og senere den augustinske treenighedstænkning er baseret på begreber (efter Luthers mening abstrakte begreber, jf. hans føromtalte kritik af den traditionelle trinitetsterminologi), findes der ifølge Andresen en ældre tradition, som ligesom Luther lader treenighedstænkningen tage udgangspunkt i eksegesen i stedet for i begrebsspekulation. Denne tradition, som Andresen finder vidnesbyrd om hos Tertullian og Hippolyt, opererer ikke med statiske begreber, men med gensidigt udvekslende og formidlende bestemmelser. Ved at man tillægger de guddommelige personer forskellige udsagn i de bibelske skrifter, sådan som Luther gør i sin fortolkning af Davids sidste ord, fremhæves samtalen på bekostning af begrebsspekulationen. Skel mellem *persona* og *ousia* osv. trænges i baggrunden til fordel for overvejelser over, hvilken af de guddommelige personer (*prosopa* betød oprindeligt ansigt, men kan ifølge Andresen forstås bredere som netop person), der i en given passage fører ordet.

At beskrive treenigheden som en samtale med alt hvad dertil hører af dynamik, sådan som Luther igen og igen gør i *Von den letzten Worten Davids*, indebærer netop den gensidige udveksling og formidling, som Andresen finder i den tidlige treenighedseksegesi. Samtalem-metaforen indebærer, sådan som jeg har været inde på, at den guddommelige væren ikke ses som ensidig kommunikation, men selv er lyttende og afficérbar, ja at hele skabningen jf. udvekslingstanken i *Nun freut euch, lieben Christen g'mein*, i troen indforskrives i den guddommelige kommunikation.

Samtidig betyder dét, at Luther læser treenigheden ”ud af” Det gamle testamente, at han genindskriver treenighedstænkningen i det, der med Bader kan ses som dens oprindelige sammenhæng – gudstjenestens, lovsangens, doksologiens – idet de gammeltestamentlige skrifter ifølge ham netop havde en liturgisk-gudstjenestelig herkomst.

Både i Luthers fortolkning af 2 Sam. 23, 1-7 og i fortolkningen af Salme 2 og 110 er udgangspunktet en identifikation af guddommelig flerstemmighed. Det er ifølge Andresen og Bader netop denne flerstemmighed, der er treenighedslærens bibelske grundlag, og det er ifølge Bader også denne flerstemmighed, der binder treenighedens indre og

---

342 Pallesen, ”Homoousia - sprog, krop, trinitet i mediefilosofisk perspektiv”, 102–4.

ydre sider sammen. Kun den indre-trinitariske vekslen mellem den guddommelige stemmer kan ses som grundlag for frelsesøkonomien.<sup>343</sup>

At Luther læser treenigheden ud af de bibelske skrifter betyder således, at Luthers egen treenighedstænkning indebærer en modgift mod den forlegenhed over for treenighedsdogmet som et ubibelsk fremmedelement, som ifølge Pallesen historisk har kendetegnet den protestantiske teologi.<sup>344</sup>

## II. 9. Sammenfatning og overgang til Del III

Baggrunden for afhandlingens lutherlæsninger var foranlediget af den såkaldte treenighedsteologiske renæssance i teologien med og efter Barth, og de undersøgelser, jeg har underkastet teksterne, har således været bestemt af de diskussioner af treenighedens rolle i den kristne gudslære, som har fundet sted i kølvandet på Barths insisteren på trinitetsdogmets uafviselighed, ja nødvendighed for den kristne gudslære.

Udgangspunktet for at ville inddrage Luther i vor tids treenighedsteologi var det negative, at det tyvende århundredes Lutherforskning, som for en vis dels vedkommende så sig selv som en bevægelse, der var i færd med at genopdage Luthers åbenbaringsteologiske bestemmelse af teologien som havende sit eneste mulige udgangspunkt i Guds ord, var påfaldende uinteresseret i Luthers treenighedstænkning eller slet ikke mente, at treenighedsdogmet havde nogen betydningen i udformningen af Luthers gudslære.

I en anden retning pegede Luthers egne skrifter ved første øjekast selv, idet ”Guds ord” hos Luther ikke udelukkende dækker det, som meget af det tyvende århundredes Guds-ord-teologi lagde i det, nemlig en tematik, som havde med retfærdiggørelseslæren at gøre, men også hos Luther betyder en samtale, som Gud har ”i sig selv”, som treenigt, evigt væsen.

De spørgsmål fra samtidens teologiske diskussioner af treenigheden, jeg har interesseret mig for, kan stikordsagtigt sammenfattes som: forholdet mellem immanent og økonomisk treenighed (hvad Luther kalder treenighedens indre henholdsvis ydre side); hvad Luthers tænkning om Guds selvhengiven fra slutningen af 1520’erne rummer af

---

343 ”’Trinität’ tritt ein, sobald die göttliche Stimme nicht nu ein-, sondern vielstimmig gedacht warden muss, und nicht nur vielstimmig nach aussen, sondern vielstimmig in sich. Nur der innertrinitarische Stimmwechsel ist Grund aussertrinitarischer Wirkungen.” Günter Bader, *Psalterspiel: Skizze einer Theologie des Psalters*, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 54 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 387.

344 Jf. I.2.

treenighedsteologiske perspektiver; om Luthers vægtlægning på treenighedens indre side (eller den immanente treenighed) betyder, at han ser Gud som en fra mennesket tilbagetrukket, selvtilstrækkelig relationalitet.

Spørgsmålet er kort sagt: Hvis man sammenstykker eller systematiserer Luthers treenighedstænkning, sådan som den kommer til udtryk i de tekster, jeg har undersøgt, på tværs af kronologi og på tværs af de forskellige genrer, som Luthers treenighedstænkning kommer til udtryk i, hvordan ser det samlede billede så ud i henseende til de ovenstående spørgsmål?

Jeg begyndte fremstillingen af Luthers treenighedstænkning med salmen *Nun freut euch, lieben Christen g'mein*, fordi den, i hvert tilfælde i antydninger eller kim, indeholder de tematikker, som også er indeholdt i de øvrige Luthertekster.

Salmen beskriver Gud som en immanent, evig kommunikation, der i nåde og kærlighed rækker ud mod det lidende menneske. Den venden-sig-mod verden og mennesket, som salmen beskriver, tilskrives treenighedens anden person, samtidig med, at den Guds rørelse og bevægethed, den beskriver, tilskrives hele guddommen i evigheden. Gud rækker ud mod mennesket i Sønnen, og menneskets frelse fra død og djævel beskrives som et bytteforhold mellem Sønnen og mennesket. Mennesket får ved en lykkelig udveksling del i Kristi uskyld, og Kristus tager menneskets skyld på sig. Men hermed er Guds gerning med mennesket ikke forbi. Efter Sønnens himmelfart kommer Gud til verden i Helligånden, for at mennesket kan udbrede Kristi lære og gerninger. Således beskriver salmen Guds *væsen* som en enhed, samtidig med, at Guds *gerninger* attribueres de forskellige guddommelige personer.

I forbindelse med *Nun freut euch, lieben Chrsiten g'mein* spurgte jeg, om Guds frelsergerning skal ses som en væsensvending, eller om den tværtimod skal ses som en udfoldelse af Guds treenige væsen, så at sige ”fra evigheden og ”ind i” tiden? Jeg konkluderede med C. Helmer, at der i den første opfattelse ligger en risiko for en diastatisk gudsopfattelse, som er vanskelig at finde belæg for hos Luther, idet han bestandig understreger Guds enhed (uden at det dog sker på bekostning af at kunne skelne imellem de guddommelige personer).

Netop her har vi at gøre med et grundforhold, som forbliver det samme på tværs af tid og genrer: Fastholdelsen af Guds væsensenhed *samtidig med* fastholdelsen af, at Gud fra evigheden er tre forskellige personer og ikke blot handler som eller viser sig som tre forskellige personer.

Det går igen i alle de Luthertekster, som afhandlingen har behandlet.

*I Nun freut euch, lieben Christen g'mein* tilskrives Guds venden-sig-mod verden og mennesket som sagt Sønnen. I afhandlingens næste tekster skete der i den henseende en forandring: I *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* fra 1528 og *Der grosse Katechismus* fra 1529 beskrives Guds forhold til verden og mennesket som en samlet, trinitarisk selv-hengiven.

I den efterfølgende tekst, en prædiken til trinitatis søndag fra *Hauspostille*, besvares et spørgsmål, som allerede er blevet berørt i gennemgangen af de tidligere tekster, men som kommer til udfoldelse hos den sene Luther: Spørgsmålet om forholdet mellem menneskets erkendelse og den (som Luther understreger kontinuerligt) fornuftsstridige treenighedslære. I prædikenen udfolder Luther treenigheden som Guds egen åbenbaring af sit væsen, og hans nærmere beskrivelse giver afhandlingen anledning til at undersøge, om Luthers fastholdelse af *filioque*-formuleringen betyder, at hans treenighedstænkning er subordinationistisk. Det afviser jeg, idet jeg henviser til Luthers mange understregninger af, at de guddommelige personer varetager forskellige, men ikke hinanden underordnede, embeder. Det er ironisk nok disse mange henvisninger, der har været brugt i moderne Luther-forskeres anklager imod ham for trinitarisk modalisme.

Luther beskriver i prædikenen Gud med en række adjektiver, såsom "evig" og "almægtig", hvilket giver afhandlingen anledning til at hævde, at samtidsteologiens dikotomi mellem "teisme" og treenighedstænkning vanskeligt kan rumme Luthers tænkning. Inden for denne ramme, som vel at mærke er fremmed for Luther selv, må man sige, at Luther på én gang tænker teistisk og trinitarisk. Denne tematik bringer afhandlingen tilbage til det spørgsmål om Guds foranderlighed kontra Guds bevægelighed, som blev diskuteret i forbindelse med *Nun freut euch, lieben Christen g'mein*. Den Hegel-inspirerede samtidsteologiske retning, som afhandlingen finder et dansk eksempel på i N. Grønkjær, og Luthers teologi står i et principielt modsætningsforhold til hinanden, fordi Guds væren i førstnævnte forudsættes at være af en karakter, som har brug for en ekstern andethed for at blive sig selv. Her opfattes treenigheden som tre hinanden afløsende stadier i Guds selvudfoldelse, medens Luther insisterer på, at Guds gerning i åbenbaringen er forbundet med den evige, immanente treenighed, hvormed nødvendighedsdimensionen principielt udelukkes fra gudstanken: Gud handler i absolut frihed, og hans selvhengiven til verden og mennesket er også i denne forstand en "ren" gave, foranlediget af "ren" nåde.

I prædikenen refererer Luther lakonisk flere gange til Kristus som Gud. Moltmann har argumenteret for, at Luthers inkonsekvente brug af begreberne "Gud selv", "*Deus ipse*" eller slet og ret "Gud", gør det nærliggende at se ham som en slags modalist. Jeg giver Moltmann ret i, at

Luthers sprogbrug er flertydig og inkonsekvent på dette område, men jeg mener ikke, at hans tænkning om Gud af den grund kan kaldes modalistisk. Luthers insisteren på, at Kristus er sandt Gud, er ikke et generelt treenighedsteologisk udsagn, der har til formål at kalde Sønnen sand Gud på bekostning af Faderen eller Helligånden. Udsagnene skal snarere ses som kristologiske udsagn, der har til formål at understrege, at (også) Sønnen er guddommelig. Her er Luther i overensstemmelse med en klassisk kaledonensisk tonaturlære.

Udsagnene kan også læses som noetiske snarere end ontologiske: Mennesket bliver nødt til at søge den treenige Gud der, hvor han er svagest, nemlig i den lidende Kristus på korset.

Det er præcis, hvad der ligger i Barths efter min mening præcise karakteristik af forholdet mellem kors, skjulthed og treenighed hos Luther.<sup>345</sup> Som Barth siger, så henviser Luther os til at søge og finde Gud i mennesket Jesus Kristus på korset, men dette er netop en vedvarende søgen og finden, aldrig en direkte skuen. Barth peger hermed på troselementet i Luthers treenighedstænkning, og han gør det i et sprog, som ligger tæt på det, Luther flere steder henviser til, når han taler om troen, nemlig Hebræerbrevet 11,1-2: Tro er fast tillid til det, der håbes på, overbevisning om det, *der ikke ses*.

Hvor egentlige redegørelser for det, vi kalder den immanente treenighed og Luther treenighedens indre side, er påfaldende fraværende i de skrifter, hvor Luther lægger hovedvægten på Guds trinitariske selvhengivelse til verden, er det modsatte tilfældet i hans udlægninger af Genesis 1 og Johannesprologen.<sup>346</sup>

345 "Wenn Luther auf die Krippe von Bethlehem und auf das Kreuz Christi verweist, so sagt er doch damit nicht: hier in dieser Erscheinung höchster Welthaftigkeit als solcher wird direkte Erkenntnis Gottes möglich und wirklich, hier braucht also zwischen dem, was wir sehen, hören und begreifen, und dem, was wir zu glauben haben, zwischen der wahren Menschheit und der wahren Gottheit, zwischen dem terminus ad quem und dem terminus a quo, nicht unterschieden zu werden, sondern gerade damit verweist er doch auf die vollkommene Welthaftigkeit, d. h. aber auf die Verborgenheit des Wortes und damit auf die alleinige Wirklichkeit indirekter Erkenntnis, damit doch wohl auf jene Unterscheidung, auf ihre nie als schon vollzogen, sondern immer als im Vollzug begriffen zu denkende Aufhebung und damit auf die immanente Trinität, auf das ewige Wesen und die ewigen Ratschläge Gottes. Hier, in der humanitas Christi, sollen wir das alles suchen und finden – aber hier eben das suchen und finden – suchen und finden, nicht aber direkt sehen und haben" KD I, 1, 180.

346 Denne kontrast har også M. Wendte blik for: "In diesen Schriften [de kateketiske skrifter] betont er nur, dass im dreifachen Sich-Geben Gottes in Schöpfung, Versöhnung und Vollendung Gott sein ganzes 'Göttliche[s] wesen, willen und werck' offenbart, da Gott selbst gnädiges Sich-Geben ist. Seine Lehre von den immanenten Trinität entwickelt Luther in den hier herangezogenen Schriften somit allein in seiner

I en prædiken over Johannesprologen fra *Kirchenpostille* lader Luther en tolkning af Guds ord som immanent samtale danne grundlaget for den Logos-kristologi, som han overfører fra Johannesevangeliet til Gen 1. Ifølge Luther taler disse skrifter om det samme ord eller Logos, nemlig Sønnen. Her er vi således tilbage ved et emne, som allerede behandledes i forbindelse med *Nun freut euch, lieben Christen g'mein*, nemlig det, man kunne kalde treenighedstænkningens kommunikative forankring. "Guds ord" har en række forskellige betydninger hos Luther, og én af dem er, at ordet *er* en immanent samtale i Gud. Netop det sproglige aspekt af tænkningen om Gud spiller en hovedrolle i de to tolkninger af Gen 1,1-8, som kapitlet fremstiller. I begge fortolkninger er det bibelske "Gud talte", "Deus dixit", udgangspunktet for Luthers refleksioner over treenigheden. Gud er både taler, talt og tilhører (som det hedder i *Genesisforelæsningen*), eller, som det hedder i sermonen fra 1523, Gud "skabte, talte og så".

Den tanke, der tydeligst kommer til udtryk i *Genesisforelæsningen*, er, at hvis bibelteksten tages for pålydende, så er treenighedsteologien umulig at komme udenom. Gud er fra evigheden en kommunikerende relationalitet, og det er denne iboende, evige, kommunikation i Gud, der ved skabelsen manifesterer sig udadtil, i tiden.

Den tanke, der tydeligst kommer til udtryk i den ældre sermon, er, at Gud "i sig selv" er en selvrefleksiv størrelse, der kan afficeres af det, han selv skaber. Når Gud røres af verden og mennesket, er det ikke blot et attribut ved hans udadvendte gerning, men et udtryk for, hvem Gud er fra evigheden.

Den sproglige dimension af treenighedstænkningen videreføres i *Von den letzten Worten Davids*, men på en anden måde end i de af Johannesprologen influerede fortolkninger af Genesis 1.

Her er det Guds flerstemmighed, den guddommelige polyfoni, der er i centrum, og som leder Luther til at reflektere over treenigheden. Læst som prosopografisk eksegese kan Luthers treenighedstænkning i dette sene skrift ses som stående i forbindelse med det, som måske er kirkens tidligste form for treenighedsteologi: En teologi, der læser treenigheden ud af de bibelske skrifter, hvilket er muligt, hvis man læser Det gamle testamente i lyset af det nye. En sådan fortolkningsmåde passer udmærket med Luthers generelle bibelhermeneutik, sådan som den er beskrevet talrige gange i forskningen.<sup>347</sup> Det var indtil for få generationer siden almindeligt at se treenighedsdogmet som et eksempel på oldkirkelig "tilpasning" til det

---

Auslegung von Genesis 1 und von Johannes 1" Wendte, *Die Gabe und das Gestell*, 396. 347 Fx Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*; Kjeldgaard-Pedersen, "Al visdoms kilde – om bibelbrug og bibelsyn hos Luther"; Bornkamm, *Luther und das Alte Testament*.

antikke filosofiske miljø, som de kappadokiske og de tidlige latinske teologer var en del af. På den baggrund kunne man afskrive treenighedslæren som et "ubibelsk" fremmedelement, en tilnærmen til oldkirkens hedenske omgivelser.

En sådan afskrivning bliver vanskelig at opretholde, hvis treenighedstænkningens grundlag ikke er at tilpasse kristendommens læreindhold til filosofisk gennemskuelige begreber, men i stedet er skriften selv.

Sidstnævnte er, hvad Luther argumenterer for i *Von den letzten Worten Davids*. Her er vi ved et muligt svar på Luthers afvisninger eller skepsis over for den overleverede begrebslighed, der knytter sig til treenighedslæren, som nok ikke har været uden skyld i den manglende interesse, som forskningen traditionelt har viet Luthers treenighedstænkning, samtidig med, at treenigheden, som denne afhandlings overordnede tese lyder, spiller en afgørende rolle i Luthers teologiske tænkning: Luther afviser en bestemt terminologi, fordi den knytter sig til en bestemt tradition, medens Luther selv ønsker at fundere treenighedstænkningen i kilder, som er tidligere end de græsk og latinske oldkirkelige, nemlig i de bibelske skrifter selv.

Jeg indledte afhandlingen med at redegøre for, at de spørgsmål, jeg går til Luther med, er foranlediget af samtidssteologiens diskussioner af treenigheden i perioden efter, at treenighedstænkningen blev rehabiliteret som konstruktiv ressource i den vestkirkelige teologi, efter i en lang periode at have været betragtet som traditionens ubrugelige vraggoods.

Jeg gjorde i den anledning opmærksom på, at jeg læser Luthers tekster fra mine og min tids forudsætninger, som ikke er de samme som Luthers. Det lyder som en banalitet, men er ikke desto mindre vigtigt at have for øje, når man beskæftiger sig med et forfatterskab som Luthers, som i mangt og meget ligger langt væk fra vor tids måde at tænke teologi på.

I afhandlingens tredje hoveddel vil jeg så igen "vende bordet", det vil sige, jeg vil gå fra Luthers tekster tilbage til samtidssteologien. Hvor jeg i del II undersøgte, hvad et samtidssteologisk blik kunne finde i Luthers treenighedstænkning, vil jeg nu undersøge, hvordan Luthers treenighedstænkning, sådan som jeg har fremstillet den i del II, kan informere og bidrage til vor tids diskussioner om treenigheden.

Jeg tager mit udgangspunkt i en uenighed, der netop handler om forvaltningen af arven fra den reformatoriske teologi hos to teologer, der ser sig selv som stående i traditionen fra Luther (hvad de også gør konfessionelt), nemlig Prenter og Jüngel.

Derefter inddrager jeg Moltmann i diskussionen. Årsagen er, at medens redegørelsen for Prenters og Jüngels strid om Luther hviler på et ikke

særligt omfangsrigt essay af Prenter, så indvender Moltmann nogle af de samme ting mod Jüngel, samtidig med, at han udvider kritikken til også at omfatte Luther selv.

## DEL III Perspektivering

### III. 1. Fremgangsmåde for del III

I den følgende undersøgelse af, hvilke konsekvenser Luthers treenighedstænkning kan have for aktuelle diskussioner af gudsbegrebet, tager jeg udgangspunkt i to teologer, der begge opfatter sig som forpligtede af den reformatoriske teologi, og som begge samtidig insisterer på treenighedsteologiens afgørende betydning for den kristne gudslære, R. Prenter og E. Jüngel.

Prenter og Jüngel ser sig på forskellig vis begge forpligtede på arven fra luthersk-reformatoriske teologi, men Prenters kritik af Jüngel viser, at de forholder sig forskelligt til, hvad luthersk *treenighedstænkning* indebærer.

Endelig fremstilles den kritik, som Jürgen Moltmann, ligesom Prenter, har rettet mod Jüngels treenighedstænkning. Hans kritik er mere udførlig end Prenters, men det er den samme angiveligt udfoldede trinitariske skelnen hos Jüngel, hans kritik tager udgangspunkt i. Denne mangelfulde treenighedstænkning sporer Moltmann interessant nok tilbage til Luther.

### III. 2. Prenters kritik af Jüngel

Selvom der ikke kan herske nogen tvivl om, at Jüngel anser treenighedstænkningen som central for den kristne gudstanke, hvad Prenter da heller ikke betvivler, mener han, at Jüngel misforstår treenighedstænkningens formål i den reformatoriske teologiske tradition, som Jüngel selv mener, at han står i kontinuitet med.<sup>348</sup> Prenter rejste i 1982 en kritik af Jüngels tidlige hovedværk, *Gott als Geheimnis der Welt* fra 1977, for at forsømme en egentlig trinitarisk skelnen i sin fortolkning af Jesu død på korset.<sup>349</sup> Den umiddelbare anstødssten for Prenters kritik er

---

348 "Die Trinitätslehre ist der unerlässliche, aber auch unerlässlich schwierige Ausdruck der einfachen Wahrheit, dass Gott lebt" Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 470.

349 Jeg har allerede været inde på, at Prenter allerede i sin disputats kritiserede samtidens Luther-forskning for at mangle blik for Luthers treenighedstænkning. Overordnet kan hans eget syn på denne i disputatsen sammenfattes med dette citat: "Ved syndefaldet faldt vi ud af det umiddelbare forhold til Skaberen og kom ind under Guds vrede, dømt til evig fordømmelse og overgivet i syndens, dødens og djævelens vold. På den måde truede skabningens højeste værk med at glide Gud af hænde. Men ved genløsningen kom Guds Søn os til hjælp fra himmelen og fordrev tyrannerne for i

følgende: Jüngel hævder, at den trinitariske fortolkning af Første Johannesbrevs udsagn "Gud er kærlighed", som han giver i *Gott als Geheimnis der Welt*, er inspireret af et foredrag, som Prenter holdt i Berlin sidst i 1960'erne. Et foredrag, hvis synspunkter ifølge Prenter senere blev sammenfattet i afhandlingen "Der Gott, der Liebe ist – Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie".<sup>350</sup> I den afhandling argumenterer Prenter for, at udsagnet "Gud er kærlighed" (1 Joh. 4,8) forudsætter en *relationel* gudsopfattelse. Ud fra en almindelig sprogbrug kan individuelle personer være kærlige eller udvise kærlighed, men ikke "være" kærlighed.

Den relationalitet, der ligger i udsagnet, udlægger Prenter trinitarisk:

"Liebe ist ja die Einheit freier Personen. Die Liebe Gottes ist die vollkommene Liebe, in der bei der Freiheit beider keine Trennung mehr übrigbleibt. Das heisst, dass die Liebe Gottes nur in der Begrifflichkeit des Dreieinigkeitsdogmas ausgesagt werden kann. Denn Gott so lieben, wie er selbst liebt, kann nur Gott selbst. Das drückt die Bibel in der menschlichen Analogie des Vater-Sohn-Verhältnisses aus. Die Liebe Gottes ist zugleich Vaterliebe und Sohnesliebe. Sie ist die Liebe, die den anderen empfängt, und die Liebe, die sich dem anderen schenkt. Und gerade deswegen ist die Liebe Gottes auch die Liebesgemeinschaft, die da Wirklichkeit wird, wo die Vaterliebe empfängt, was die Sohnesliebe schenkt. Diese Liebesgemeinschaft bezeichnet Paulus in 2 Kor 13,13 mit dem Ausdruck 'Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes.'<sup>351</sup>

I denne afhandling, som oprindeligt udkom i 1971, gives en fortolkning af Guds ydre, trinitariske gerning: Faderen og Sønnen står i en kærlighedsrelation, som mennesket ved Helligånden inddrages i.

Denne forståelse, hævder Jüngel, har været til inspiration for ham i udformningen af *Gott als Geheimnis der Welt*. Men Prenter føler sig misforstået af Jüngel, og det er anledningen til hans kritik af denne i det essay, som afslutter hans oversættelse af Anselm af Canterburys *Proslogion*.

Prenter hævder, at den forståelse af Jesu Kristi korsdød, som Jüngel fremlægger i *Gott als Geheimnis der Welt*, er trinitarisk udifferentieret og

---

deres sted at blive vor herre og således genoprette skabelsens velsignelse. Men denne sejr vilde være som en død skat, hvis den ikke av Ånden blev bragt hjem til os. Kun ved Åndens gerning bliver vi stillet ind i Kristi, Genløserens, virkelighed. Således kommer det ved skabelsen begyndte og i genløsningen videreførte værk først til fuldendelse i Åndens gerning. Der er her tale om en eneste ubrudt gudshandling, den guddommelige agapes kalden os frem av intet og given os liv i Kristus. Derfor er der også tale om een eneste Gud i tre personer" Prenter, *Spiritus creator - Studier i Luthers theologi*, 273.

350 Optryk i Regin Prenter, *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze / Theology and Liturgy. Collected Essays*, (Århus: Forlaget Aros 1977), 275-291.

351 Regin Prenter, *Theologie Und Gottesdienst*, 282.

nærmer sig et patripassianistisk kætteri.<sup>352</sup> Det kan synes at være en besynderlig anke at rejse imod *Gott als Geheimnis der Welt*, idet Jüngel i dette værk søger at udlægge udsagnet ”Gud er kærlighed” trinitarisk. Jüngel gennemtænker som få andre den immanente treenheds betydning for gudslæren, lyder Prenters rosende vurdering.<sup>353</sup> Men spørgsmålet er ifølge Prenter, om den gudslære, der fremlægges i *Gott als Geheimnis der Welt*, egentlig kan kaldes luthersk, eller om den snarere viderefører en arv fra Hegels spekulative filosofi, som bringer Jüngel på kollisionskurs med Luther? Inspirationen fra Hegel kommer ifølge Prenter tydeligt frem i det, man kunne kalde det tematiske centrum i *Gott als Geheimnis der Welt*, nemlig Jüngels fortolkning af Jesu Kristi lidelse og død på korset. Ifølge Jüngel, og, påpeger Prenter, også ifølge Hegel, er korsdøden åbenbaringen af Guds kærlighed.<sup>354</sup> Derfor bliver vi ifølge Jüngel, som her hævder at stå i kontinuitet med Luther, nødt til at fastholde, at den døende Jesus Kristus er Gud. Jüngel lægger stor vægt på, at Gud i Sønnen ikke kun dør efter sin menneskelige, men også efter sin guddommelige natur. Jüngel forstår Gud som den kærlighed, der sætter sig til, og i døden på korset udlever Gud sin guddommelighed.

Prenter er enig med Jüngel i, at den kristne lære om Gud er trinitarisk, for kun trinitetsdogmet kan udtrykke, at Gud ikke blot er kærlig, men at Gud er kærlighed. Men i fortolkningen af, hvad dette nærmere vil sige, hører enigheden op. Det synes som om, hævder Prenter, at Jüngels gudslære ligger i forlængelse af klassiske udlægninger af trinitetslæren. Men det gør den kun på overfladen. Udgangspunktet for Prenters afvisning af den gudslære, der kommer til udtryk i *Gott als Geheimnis der Welt*, er Jüngels fortolkning af Guds død på korset. På trods af, at Jüngel citerer en salmestrofe af Rist (”O grosse Not, Gott selbst liegt tot. Am Kreuz ist er gestorben; Hat dadurch /Das Himmelreich /Uns aus Lieb erworben)<sup>355</sup> og hævder at tale i forlængelse af Luthers egen kristologi, så misforstår Jüngel

---

352 ”Den udifferentierede måde (trinitarisk set), hvorpå han [Jüngel] taler om Guds død, nærmer ham til den opfattelse, som Tertullian i sin polemik mod Praxeas’ ’modalisme’ stemplede som ’patripassianisme’. Personerne i treenheden blandedes sådan sammen, at man lod Faderen blive menneske og dø på korset. Sådanne modalistiske talemåder forråder, at treenhedstanken ikke er radikalt og konsekvent tænkt. Er den virkelig det hos Jüngel?” *ibid.*, 145.

353 ”Han [Jüngel] har mod til at tænke Guds immanente trinitet som en for al gudsforståelse afgørende tanke” *ibid.*, 143.

354 [H]an [Jüngel] er i sin treenhedstænkning discipel af Hegel i et ikke ringere omfang, end han er discipel af Barth, hvad han i øvrigt vedgår. Det kommer frem i den måde, hvorpå han i treenhedstankens perspektiv tolker Jesu død på korset” i Prenter, 143.

355 Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 84.

Luther, og grundlaget for denne misforståelse er ifølge Prenter, at Jüngel misforstår eller negligerer Luthers treenighedstænkning. Ifølge Prenter skelner Jüngel ikke mellem treenighedens personer, hvilket gør hans udlægning af Luthers kristologis læggen vægt på *communicatio idiomatum* skæv. Prenter er enig med Jüngel i, at grundlaget for Luthers kristologi er *communicatio idiomatum*, men Prenters afgørende tilføjelse lyder:

”Men til grund for denne dristige og dog fuldt berettigede kristologi ligger hos Luther en treenighedstanke, som berettiger os til at tale på denne måde om enheden af Gud og menneske i Jesus Kristus. Sønnen, der tog menneskeligt kød og blod på sig og i sin jordisk-menneskelige skikkelse er og bliver Gud, er evigt eet med Faderen. De nævnte menneskelige udsagn gælder ikke Gud som Faderen, der selv er livet og ikke kan dø. Jesu opstandelse betyder just, at også i døden var den menneskeblevne Guds Søn eet med Faderen, der ikke dør og ikke kan dø. Derfor blev han ikke holdt tilbage i dødsriget (Acta 2, 31). Lige så lidt som det ifølge treenighedslæren, som de oldkirkelige fædre forstod den og lagde den til grund for det kristologiske dogme, kunne siges, at Faderen blev menneske i jomfru Marias moderskød, lige så lidt går det an at sige, at Faderen døde på korset og opstod af graven”.<sup>356</sup>

Kort sagt mener Prenter, at Jüngel fortolker Kristi død på korset trinitarisk udifferentieret, hvorved han sammenblander det, at Sønnen dør efter sin menneskelige såvel som sin guddommelige natur, med, at Faderen og Ånden dør sammen med Sønnen på korset.

Denne grundlæggende uenighed, som ifølge Prenter skyldes, at Jüngel i modsætning til Luther ikke tænker trinitarisk differentieret om Gud, betyder, at Prenter må bryde med Jüngel på to punkter. Det første punkt er, at Jüngel ifølge Prenter nægter at give en positiv udlægning af Luthers beskrivelse af Guds skjulthed eller den skjulte Gud, *Deus absconditus*. Det andet punkt er Jüngels afvisning af Guds impassibilitet og uudgrundelighed.

Konsekvensen af Jüngels synspunkt er, hævder Prenter, at enhver tale om Gud som impassibel (eller apatisk) og uudgrundelig må afvises, eftersom Gud åbenbarer sit væsen på korset som kærlighed, hvorfor det ikke giver mening at tale om Gud (eller noget i Gud) som skjult.<sup>357</sup> Prenter forstår korsbegivenheden på en anden måde: I Sønnens liv og død viser Gud (som er evig kærlighed) os, hvordan den kærlighed, som Gud er, tager sig ud i kampen mod sin modsætning. I åbenbaringen forbliver Gud, med Prenters formulering, Gud. Det vil sige, at Gud er inkarneret i Sønnen, men Faderen er ikke inkarneret. Faderen forbliver skjult. Prenter forstår Sønnens

<sup>356</sup> Prenter, *Guds virkelighed*, 144-45.

<sup>357</sup> Prenter, 145.

rolle som værende den, at Gud i sin Søn viser os, at den kærlighed, som Gud er, er levende iblandt os. Ved Sønnen ledes vi til Faderen. Vi bliver forenede med Gud, sådan som denne forening var ment fra begyndelsen: som tilbedelse af Gud i hans uudgrundelige majestæt.<sup>358</sup>

Ifølge Prenter fejlfortolker Jünger Luthers udsagn om Guds skjulthed eller den skjulte Gud, *deus absconditus*, i *De servo arbitrio* som om, at enhver refleksion over Guds skjulthed kan tilsidesættes som overflødig spekulation. Men sådan skal Luthers udsagn ikke forstås ifølge Prenter. Luther beskriver nemlig vores møde med *deus absconditus* med positive begreber: *tacere*, *timere*, *adorare*.<sup>359</sup> Ifølge Prenter misforstår Jünger Luthers udsagn om *deus absconditus*, som om Luther taler om en fjern Gud, som vi kan vælge at fjerne os fra ved ikke at studere og ved at tie. Men ifølge Luther, hævder Prenter, er den skjulte Gud den nære Gud, som vi ikke kan undslippe:

”Netop fordi den skjulte Gud er den nære Gud, hvis handlinger vi daglig erfarer uden at kunne tyde dem, ægges vi uafslædig til at overtræde forbuddet mod at forske i dem. Da lyder ordren: Hold inde!, ti stille, tilbed! Og vend dig så til den åbenbare Guds ord i evangeliet og hold dig alene til det!”<sup>360</sup>

Prenters andet kritikpunkt er som sagt Jüngers forståelse af Guds impassibilitet. Ifølge Prenter forstår Jüngers Guds impassibilitet som et fremmedelement, der på et tidspunkt har trængt sig ind i kristendommen, og som fremmedelement må teologien renses for det. Ifølge Prenter findes dog en helt anden forståelse af Guds impassibilitet hos Anselm og hos Luther. I moderne brug betyder impassibilitet eller *apatia*, som bruges synonymt med det, noget i retning af koldhjertethed eller ufølsomhed. Men for Anselm som for Luther betyder Guds *apatia*, at Guds væren ikke er bestemt eller determineret af noget udefrakommende. Guds væren er determineret indefra, fra den kærlighed, som Gud evigt er. Guds evige kærlighed skal, som det er fremgået tidligere, ifølge Prenter forstås trinitarisk relationelt. Guds *apatia* er således også trinitarisk funderet. Guds *apatia* hos Luther er ifølge Prenter det, som de bibelske forfattere kalder Guds trofasthed og standhaftighed.<sup>361</sup>

---

358 Prenter, 146-48.

359 Prenter, 146.

360 Prenter, 147.

361 Prenter, 148.

### III. 3. Sammenfatning af Prenters Jüngel-kritik

Prenter og Jüngel hævder begge at tale ud fra Luther og at stå i kontinuitet med hans gudslære. Centrum i Prenters kritik er, som det er fremgået, at han ikke mener, at Jüngel skelner imellem treenighedens personer, hvorfor hans udlægning af korsbegivenheden forbliver ufuldkommen. Der er tendenser til patripassianisme i *Gott als Geheimnis der Welt*, lyder det hos Prenter. Men man kunne også føje til Prenters kritik, at Jüngels manglende trinitariske differentiering har den konsekvens, at kun døden på korset bliver mulig at forstå, medens opstandelsen forbliver udfoldet. Gud går simpelthen til grunde i inkarnationen.

Prenters kritik af Jüngel for i modsætning til Luther ikke at tænke gennemført trinitarisk sætter først og fremmest ind ved Jüngels udlægning af korsbegivenheden. Men den sætter også spørgsmålstejn ved, om Jüngels affejning af Guds *apateia* egentlig kan forenes med Luthers tænkning om Gud, eller ligefrem med en luthersk gudslære. Jüngel ser sin udlægning af korsbegivenheden som korsteologi i luthersk forstand. Men Luthers korsteologi rummer en anden forståelse af Guds skjulthed og åbenbaring, af treenigheden og af Guds *apateia*, end hvad man finder i *Gott als Geheimnis der Welt*.

Prenters kritik af Jüngel for at tale trinitarisk udifferentieret om Guds død leder os tilbage til Luthers udsagn om dette emne i trinitatisprædikenen fra *Hauspostille*.

Her understreger Luther, som jeg også fremstillede (se II. 5.b.), at Sønnen lider og dør på korset efter både sin menneskelige og sin guddommelige natur. I den forstand kan Luthers teologiske tænkning godt kaldes ganske radikal, idet Luther tænker døden ind i selve gudsbegrebet. I den forstand ligger Luther meget langt fra en tænkning, der er "teistisk" i den forstand, at den skildrer Gud som en ubevægelig, fra mennesket tilbagetrukket entitet.

Men det betyder ikke, at Luthers tænkning er udtømt med konstateringen af, at han tænker døden ind i gudsbegrebet. For der må føjes til, at Luther på det skarpeste understreger, at det er som Søn, ikke som Fader og Helligånd, Gud dør. Tanken om Guds død er intimt sammenknyttet med Kristi person. Luther siger direkte, at kun hvor Gud og menneske er forenet i én person, Kristus, kan man rettelig tale om Guds død (jf. II.5.b).

Derfor må man give Prenter ret, når han kritiserer Jüngel for, at han med sin fokusering på Guds død hævder at stå i kontinuitet med den reformatoriske tænkning. For Jüngel tænker kun "halvt" med Luther. Eller mere præcist: Jüngel lader Luthers kristologiske udsagn om Guds død skygge for eller fortrænge den treenighedstænkning, som sagligt kan ses

som kristologiens grundlag – og derfor misforstår eller misrepræsenterer han den kristologi, han hævder at stå i kontinuitet med.

### III. 4. Moltmanns trinitariske korsteologi

#### III. 4. a. Fremgangsmåde for kapitlet

Formålet med dette kapitel er at uddybe den kritik af Jünger, som findes hos Prenter. Således vender vi altså tilbage til spørgsmålet om, hvordan treenighedsteologien skal ses i lyset af korset. Ligesom Jünger ønsker Moltmann at gøre Jesu lidelse og død på korset til teologiens udgangspunkt, herunder treenighedstænkningens. Men på trods af dette fælles udgangspunkt retter Moltmann en kritik af Jünger, som minder ikke så lidt om Prenters, men som gives mere udfoldelsesplads. Hvad der endvidere gør Moltmanns kritik interessant, er, at han forbinder Jüngers angiveligt manglende trinitariske skelnen med arven fra Luther. Moltmann hævder, at Luther ikke indtænker treenigheden i sin kristologi. Derfor bliver forholdet mellem Gud som den, der lider og dør, og Gud som den, der overvinder lidelsen og døden, hos Luther til en paradoksal splittelse af gudslæren.<sup>362</sup> Denne påstand kan på baggrund af denne afhandlings resultater synes paradoksal. Men måske rammer Moltmanns kritik ganske godt den betydelige del af den lutherske teologi, som har negligeret Luthers treenighedstænkning. For at forstå baggrunden for Moltmanns kritik af Jünger (og Luther) er det nødvendigt at give et kort rids af den trinitariske korsteologi, der udfoldes i Moltmanns tidlige hovedværk, *Der gekreuzigte Gott*. Det giver kapitlet igennem fremstillinger af en skitsering af Moltmann og Jüngers fælles anliggender samt det, der adskiller dem.

---

362 ”Wichtig ist die Unterscheidung zwischen der göttlichen Natur in genere und der zweiten Person der Trinität in concreto, die Luther hin und wieder vor Augen hatte, obgleich er sie nicht immer durchhielt. Er benutzte diese Unterscheidung, um in Leiden und Sterben Christi Gott in Person zu erkennen. Er liess aber gelegentlich die verhältnisse ausser acht, in die diese eidende und sterbende Gottesperson des Sohnes zu der Person des Vaters und des Geistes in Gott tritt. D.h. er dachte in seiner Christologie inkarnatorisch und kreuzestheologisch, aber nicht immer entfaltet trinitarisch” Moltmann, *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 222.

### III. 4. b. Indledende bemærkninger

Også ifølge Moltmann er problemet med Jüngels korsteologi som nævnt, at den forekommer trinitarisk udifferentieret. Moltmann hævder, som Prenter (og Luther selv), at selvom Gud dør på korset, så er det som Søn, han dør, ikke som Fader eller som Ånd. Tværtimod oprejses Sønnen fra de døde og sidder, som det hedder i den apostolske trosbekendelse, ved Faderens højre hånd, en formulering, der, som jeg har vist, spiller en ikke ubetydelig rolle hos Luther.

Et andet aspekt af Moltmanns kritik af Jüngel kan udtrykkes på den måde, at hvor Jüngel hævder korsets teologi som en kritik af teismen, så kalder Moltmann korsets teologi en tredje vej mellem teisme og ateisme.<sup>363</sup>

### III. 4. c. Moltmann og Jüngel

Det er trods alle uoverensstemmelser tydeligt, at Moltmanns og Jüngel teologisk set er omtrent jævnaldrende, idet begge i deres teologier indarbejder den kritik af ”teismen”, som trivedes i 1960’erne, særligt i USA og Tyskland, og som kom til udtryk i den såkaldte ”Guds død-teologi”. Hos Moltmann mærker man tydeligere end hos Jüngel de politiske spændinger, som kom til udtryk i årene omkring 1968.

---

363 Moltmann udfolder i *Der gekreuzigte Gott* sin korsteologi i otte dele, som af Michael Korthaus er sammenfattet som følger: ”Zuerst versucht er zu zeigen, dass die Reflexion auf das Kreuz das Dilemma von Identität und Relevanz des christlichen Glaubens in eine produktive Polarität überführt (I). Zunächst allerdings muss das Kreuz von der Patina seiner traditionellen Domestizierung und Verharmlosung befreit werden: der Gekreuzigte als Realität geht in keiner Rede von ihm auf. Das Kreuz bezeichnet das an Jesus, was jedem Hörer und Deuter bleibend entgegensteht (II). Die beiden folgenden Teile versuchen, das Kreuz in ein Gesamtbild von Jesus einzuzeichnen, wobei Moltmann in (III) in einem eschatologisch erweiterten Schema des christologischen Dogmas vorgeht, in (IV) sich dem geschichtlichen Prozess Jesu zuwendet, der mit der offenen Frage nach Gott (Schrei am Kreuz) zugleich von der Auferstehung her als eschatologisch offenbleibend erscheint, was in (V), einer Erörterung des ’eschatologischen’ Prozesses Jesu, vertieft wird. Dieses Kapitel bezieht die Auferweckung Jesu in dem Sinne auf das Kreuz, dass in ihr die Leiden und der Tod Jesu als die (Todes-)Leiden Gottes selber offenkundig gemacht werden. An diese drei christologischen Kapitel schliessen sich drei systematische Kapitel an, in denen die Kreuzestheologie in ihren Konsequenzen für den Gottesbegriff, die Anthropologie und die Gesellschaftstheorie ausgearbeitet wird. Dabei nimmt das Kapitel zum Gottesbegriff (VI) mit 80 Seiten mit Abstand den grössten Umfang ein. Den Abschluss macht das Buch mit einem Kapitel (VII) zur psychischen und (VIII) zur politischen Befreiung des Menschen” Michael Korthaus, *Kreuzestheologie*, Beiträge Zur Historischen Theologie (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 226.

Disse to ting, den tidstypiske metafysikkritik, som ”Gud er død”-teologien repræsenterer, og ønsket om en frigivelse af kristendommens ”revolutionære potentiale”, er det, der giver Moltmann anledning til at gentænke kristendommens grundlag, ifølge ham selv *eo ipso* kristologien.<sup>364</sup>

Dette ønske om kristologisk besindelse er drevet af et ekklesiologisk hensyn. Hvordan kan kirken demonstrere sin troværdighed og relevans? I hvis navn kan kirken besvare nutidens udfordringer? Moltmanns svar er korsteologisk. Det er korset, der kan vise, hvordan man på én gang kan tale om Guds død, sådan som mange af Moltmanns jævnaldrende gør, og samtidig tale om en levende Gud, som kan inspirere menneskers håb om at ændre verden.

Spørgsmålet om Guds eksistens bliver i den traditionelle teisme besvaret ved at henvise til verden som Guds spejl. Men dette svar tager ikke hensyn til verdens lidelse og er et ringe svar. Spejlet er knust, og svaret er en form for afgudsdyrkelse.<sup>365</sup>

På grund af lidelsen er det uacceptabelt at lave et billede af en Gud, der sidder i himlen på afstand af menneskers lidelse.

Derfor må teologien igen stille spørgsmålet, om Gud har lidt på korset. *Kan Gud lide og dø?* Hvis svaret er bekræftende, hvad mening kan en magtesløs, lidende Gud da have for det lidende menneske?<sup>366</sup>

Den kristne teologi må se på Kristi lidelse, før den ser på verdens lidelse. Den kan som teologi kun være en kritik af den omgivende verden i det omfang, den selv er blevet kritiseret af korset, hævder Moltmann med eksplicit henvisning til Luthers tyvende Heidelberg-tese.<sup>367</sup> Først når vi har gjort os det klart, hvad der hændte på korset mellem Jesus og hans Gud (Moltmann skriver ikke Fader), kan det blive klart, hvem denne Gud er *for os*.<sup>368</sup>

### III. 5. e. Jesu gudsforladthed

Jesu lidelse og død på korset nødvendiggør ifølge Moltmann ikke blot en omkalfatring af vores konceptioner af Gud, men også af vores konceptioner af det menneskelige. Den korsfæstede er ikke et menneske som os, eller sådan som vi gerne ville være. Han er derimod det, vi ikke ønsker at være: lidende og forladt. Jesu død stemmer ikke overens med det humanistiske

364 Moltmann, *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 205-14.

365 Moltmann, 209.

366 Moltmann, 209-14.

367 Moltmann, 73.

368 Moltmann, 212.

idealbillede af døden, Jesus døde ikke en smuk død som Sokrates, og evangelierne er ifølge Moltmann enige om Jesu modvilje mod at dø.

En meget iøjnefaldende forskel mellem Moltmann og Luther er, at Luther især finder tekstbelæg for treenighedslæren i Johannesevangeliet og forskellige gammeltestamentlige skrifter. Moltmann inddrager i et helt andet omfang de synoptiske evangelier.

I Markusevangeliet findes ifølge Moltmann den ældste overleverede forståelse af korsbegivenheden, og Moltmann antager, at de senere evangelieberetninger har ønsket at mildne Jesu sidste ord, som de lyder i Markusevangeliet, og gøre dem mere fromme. Ifølge Lukasevangeliets gengivelse af Jesu sidste ord overgiver Jesus her sin ånd til Gud. Disciplene løber ikke væk fra korset i Lukasevangeliet, fordi Jesus ifølge denne beretning ikke forlades af Gud. I Johannesevangeliet ender Jesu lidelse med hans triumferende sejr over korsets lidelse.

Moltmann konkluderer, at Markusevangeliets gengivelse af Jesu sidste ord er tættest på den historiske virkelighed.<sup>369</sup> Spørgsmålet er, hvorfor Markus valgte, at det var Jesu lidelsesudbrud, hans råb til den Fader, som han ifølge Moltmann måtte mene sig forladt af, der skulle bevares i påskens evangelieberetning?

Moltmann hævder, at der i den tidlige oldkirke fandtes entusiastiske grupperinger, som betragtede Jesu lidelse på korset som noget én gang overstået, som var blevet ugyldiggjort af opstandelsen i påsken. For dem betød korset intet. Men desto mere kirken blev opmærksom på modsigelsen mellem Guds nærvær og verden, som endnu var sig selv, jo mere presserende blev kirkens behov for at besvare lidelsens problem.

Den tidlige kristne korsteologi genopdagede den opstandne Herres kors. Den opdagede en mediation af Gud og lidelsen, og i korset fandt den, hedder det hos Moltmann, forsoning på trods i den endnu uforløste verden. Men hvor var påskens Gud, da Jesus blev korsfæstet? Moltmanns tentative svar på dette spørgsmål er eskatologisk. I en almindelig historisk forståelse af tid kommer det første først. Det vil sige, at korsfæstelsen går forud for opstandelsen. Men i en eskatologisk tidsforståelse skal korsfæstelsen ses i lyset af påskens opstandelse. I et eskatologisk perspektiv bliver opstandelsen til et mysterium, som den ikke er i almindeligt, historisk perspektiv. Påsken løser ikke gåden om Jesu lidelse og død, men den gør Jesu død til en hemmelighed, hvis afsløring vi bliver nødt til at søge efter, hedder det hos Moltmann.<sup>370</sup>

---

369 Moltmann, 215–22.

370 Ibid., 80f.

### III. 4. f. Forholdet mellem Guds lidelse og Guds kærlighed

Ifølge Moltmann kendte oldkirken kun ét alternativ til lidelse, og det var at være ude af stand til at lide, hvad Moltmann mener, at begrebet apati (Apathie) dækker over (som sagt kritiserer Prenter en sådan opfattelse af *apateia*-begrebet).

Men der er også andre former for lidelse mellem ufrivillig lidelse som resultat af en udefrakommende årsag og det at være væsensmæssigt ude af stand til at lide.<sup>371</sup> Den, for hvem det er muligt at elske, kan også lide. Sådan kan Moltmanns synspunkt sammenfattes, og den, som elsker, er lidelsen overlegen på grund af sin kærlighed, lyder én af de konklusioner, som forefindes flere steder i Moltmanns værk.

### III. 5. g. Et positivt potentiale hos Luther

Moltmanns treenighedsteologiske udlægning af korsbegivenheden leder ham ikke bare til et opgør med ”den traditionelle teisme”, men også til en kritisk revision af den traditionelle kristologi, sådan som den kommer til udtryk i den oldkirkelige tonaturlære.<sup>372</sup> En sådan revision kommer direkte af opgøret med teismen, ifølge Moltmann, fordi den kirke, som formulerede dogmet om Kristi to naturer, var forpligtet af det teistiske postulat om Guds uforanderlighed. Derfor var det umuligt at identificere Gud selv med Jesu lidelse og død. I sin kritiske revision af tonaturlæren kritiserer Moltmann som nævnt ovenfor Luther, men Moltmann finder også et kritisk potentiale hos ham. Over for Zwingli betoner Luther nemlig, at de

---

371 ”Gott ist nicht in dem Sinne leidendfähig wie die Kreatur, die der Krankheit, dem Schmerz und dem Tod ausgesetzt ist. Aber muss Gott darum in jeder Hinsicht als leidensunfähig gedacht werden? Auch dieser Schluss ist nicht zwingend. Zwar kannte die alterkirchliche Theologie als Gegensatz zum Erleiden nur die Leidensunfähigkeit (Apathie), das Nichtleiden. Aber es gibt zwischen dem ungewollten Leiden durch ein Fremdes und der substantiellen Leidensunfähigkeit auch andere Formen des Leidens, nämlich das aktive Leiden, das Leiden der Liebe, in der einer sich freiwillig für die Affizierung durch anderes öffnet. Es gibt ungewolltes Leiden, es gibt angenommenes Leiden und es gibt Leiden der Liebe” *ibid.*, 217.

372 ”Die neueren protestantischen und katholischen Darstellungen der Dogmengeschichte der Alten Kirche sind sich darin einig, dass die unverstellte Wahrnehmung der Verlassenheit Jesu eine zentrale Schwierigkeit der altkirchlichen Christologie war. Zwar konnte Ignatius noch unreflektiert sagen, er sei ein Nachfolger der ’Leiden meines Gottes’ (Röm. 6, 3). Auch die Anbetung der Gekreuzigten in den Karfreitagsliturgien zeigt so etwas wie eine ’Religion des Kreuzes’. Aber die theologische Reflexion war nicht in der Lage, Gott selbst mit dem Leiden und dem Tod Jesu zu identifizieren.” Moltmann, 214.

to naturer ikke blot skal ses som to selvstændige entiteter ved siden ad hinanden på en måde, som lader den guddommelige natur være uberørt af den menneskelige, men, med Luthers ord som: "eine göttliche Person eine anhypostatische menschliche Natur angenommen hat".<sup>373</sup> Denne enhed fremstilles ifølge Luther i de guddommelige personers handlen *realiter* og ikke som ifølge Zwingli blot *verbaliter*. Det betyder ifølge Moltmann, at Gud i Zwinglis tolkning forbliver uberørt af lidelsen og døden, medens hos Luther Sønnen lider og dør efter sin menneskelige såvel som sin guddommelige natur.<sup>374</sup>

På baggrund af Luthers tanke om *communicatio idiomatum* mellem Kristi to naturer kan det lade sig gøre at tænke Gud selv som gudsforladt. Det er den forudsætning, som Moltmann selv ser sin trinitariske korsteologi og den deraf følgende "revolution i gudsbegrebet" grundlagt på.<sup>375</sup>

Ifølge Moltmann er den traditionelle tonaturlære utilstrækkelig til at besvare Jesu lidelses og døds gåde. Oldkirkens løsning er over en kam, at Jesus kun lider og dør efter sin menneskelige natur, og det er uholdbart ifølge Moltmann.

Han mener derimod, at Jesu lidelse på korset har afgørende indflydelse på Guds væren. Moltmann fastholder det aspekt af den nikænske antiarianisme, at Gud ikke forandrer sig *på samme måde* som skabningen. Men snarere end et absolut udsagn om Guds væsen lægger Moltmann vægt på *sammenligningen* i udsagnet. Moltmann afviser at beskrive Gud som absolut uforanderlig. De nikænske fædres antiarianske udsagn skal snarere forstås som, at Gud ikke er genstand for det, der ikke er guddommeligt. Derfor skal udsagnet om Guds uforanderlighed ikke lede til den konklusion, at Gud er ubevægelig i sit indre. Hvad man *kan* konkludere, er, at Gud har suveræn frihed. Gud er altså ikke foranderlig på samme måde som skabningen, men han er fri til at forandre sig og fri til at vælge at kunne lade sig forandre af andre.<sup>376</sup> Den tidlige oldkirke fastholdt, at Gud ikke lider og dør på samme måde som sin skabning. Men betyder det, spørger Moltmann, at Gud i absolut forstand ikke kan lide? Moltmanns svar er, at hvis Gud i absolut forstand var ude af stand til at lide, så ville

---

373 Citeret efter Moltmann, 218.

374 "Für Zwingli bleibt Gott durch die Annahme der menschlichen Natur Christi in seiner Souveränität unberührt. Christus leidet und stirbt nach seiner Menschheit, seiner Hülle aus Fleisch um unsertwillen. Für Luther aber ist die Person Christi durch die göttliche Person bestimmt. Darum leidet und stirbt auch die göttliche Person im Leiden und Sterben Christi" Ibid., 220.

375 Korthaus, *Kreuzestheologie*, 242.

376 Moltmann, *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 216.

Gud heller ikke kunne elske, ligesom den aristoteliske ubevægede første bevæger.<sup>377</sup> Moltmanns synspunkt kan opsummeres således, at distinktionen mellem Kristi menneskelige og guddommelige naturer kun er gældende i det ydre. Distinktionen siger intet om det indre forhold mellem Sønnen og Faderen. For at forstå, hvad der hændte mellem Sønnen og Faderen på korset, bliver man nødt til at vende sig bort fra den traditionelle tonaturlære og enhver metafysisk eller ”teistisk” forestilling om Gud, der gør krav på universel gyldighed.<sup>378</sup> Alternativet til en sådan teistisk eller metafysisk gudslære er ifølge Moltmann den trinitariske tænkning.

### III. 5. i. Moltmanns kritik af theopassianismen

Prenter anklager som sagt Jüngel for at nærme sig patripassianistisk gudslære og dermed at fjerne sig fra Luther. Men Prenter nøjes så at sige med kætteranklagen uden at forklare nærmere, hvori det teologisk problematiske ved en sådan position består. Det gør Moltmann ikke.

Han forklarer, at eftersom Sønnens død og Faderens lidelse er to forskellige ting, kan man ikke tale om korsbegivenheden med theopassianistiske og vage begreber om ”Guds død” på korset (altså hvad Prenter kritiserer Jüngel for). For at kunne begribe, hvad der foregik mellem Jesus og hans fader i korsdøden, må man skelne:

I Galaterbrevet 2,20 taler Paulus om Kristus som den, ”der elskede mig og gav sig selv hen (*paredōken*) for mig”. Det er ikke blot Faderen, der giver Sønnen til verden, men Sønnen giver også sig selv. Det korresponderer med en passionsforståelse, hvor Jesus selv går ind i lidelsen og ikke overtages og tvinges af en fremmed magt. Det, at overgivelsen beskrives med både Faderen og Sønnen som subjekt, viser ifølge Moltmann Faderens og Sønnens fælles forehavende, sådan som det også udtrykkes i fortællingen om Getsemane Have. Korsfæstelsen er på én gang historisk forladthed og eskatologisk overgivelse, og derfor er enheden i adskillelsen og adskillelsen i enheden ét i korsfæstelsen. Hos Paulus er Guds hengivelse på korset udtryk for kærlighed, hævder Moltmann, og tilsvarende i Johannesevangeliet (3,16), hvor det hedder, at Gud elskede verden sådan, at han gav sin enbårne søn til den. I 1 Johannesbrev (4,16) bestemmes Gud, som nævnt tidligere, som kærlighed. Moltmann mener, at dette betyder, at Gud ikke blot elsker, sådan som han er vred, som han skaber, vælger og afviser. Gud *er* kærlighed, fremhæver Moltmann ligesom Prenter og Jüngel. Men den korsteologi, som er beskrevet i det ovenstående, giver

---

377 Ibid., 217.

378 Ibid., 222.

hans forståelse af dette udsagn et særegent perspektiv: Guds eksistens er konstitueret i og med kærligheden, som den kommer til udtryk i Jesu forladthed og overgivelse på korset. På korset er Faderen og Sønnen totalt adskilte i og med Sønnens forladthed og på samme tid intimt forenede i overgivelsen.

### III. 4. j. Sammenfatning af kapitlet

Med hensyn til Luther kritiserer Moltmann ham som sagt for en manglende trinitarisk udfoldet tænkning om Gud. Han finder samtidig et potentiale i Luthers kritik af den reformerte nadveropfattelse til at kritisere den splittelse i gudsbegrebet, han finder i den klassiske tonaturlære, som han hævder reducerer gudslæren til et binært forhold.

Moltmann forholder sig i *Der gekreuzigte Gott* dels direkte til Jüngel, sådan som hans teologi tog sig ud i hans forfatterskabs tidlige fase (*Der gekreuzigte Gott* er fra 1972), idet Moltmann forholder sig direkte til nogle af de afhandlinger, der blev genoptrykt, ligeledes i 1972, i Jüngels *Unterwegs zur Sache*.

Dels kritiserer han indirekte den korsteologi, Jüngel senere skulle lægge frem i systematisk gennemarbejdet form i *Gott als Geheimnis der Welt* fra 1977.

Moltmann og Jüngels fælles udgangspunkt er den såkaldte Guds-død-teologi, og de gør begge op med det, de kalder den klassiske teisme, som de begge forstår som en græsk-metafysisk inspireret tænkning, der opfatter Gud som ubevægelig.

Hvor Jüngel i *Gott als Geheimnis der Welt* sporer Guds-død-teologiens rødder hos Luther og Hegel for at kunne beskrive baggrunden for denne teologis udformning i 1960'erne, er Moltmann mere direkte politisk-antropologisk interesseret. Hans opgør med "teismen" sker på baggrund af en forståelse af verden som socialt uretfærdig og lidelsesfyldt, og han vil vise, at den kristne Gud også er det uretfærdigt behandlede og lidende menneskes Gud, og kirken kan derfor besvare nogle af samtidens udfordringer.<sup>379</sup>

Prenter kritiserer som sagt Jüngel for at tale trinitarisk udifferentieret om "Guds død" på korset.

---

379 Pierre Bühler kritiserede i 1981 den politiske side af Moltmanns teologi, som han kalder "ein eschatologia gloriae", en herlighedseskatologi, som ikke grunder i Kristi kors, sådan som Moltmann selv mener, men i eskatologien, som Kristi opstandelse viser hen til som fremtid. Bühler, *Kreuz und Eschatologie*, 317; Korthaus, *Kreuzestheologie*, 263-94.

En lignende kritik af Jüngels position findes hos Moltmann, og her udfoldes den mere end hos Prenter.

Moltmann understreger, at både Sønnen og Faderen ofrer noget og lider i Sønnens død på korset, men at der er tale om to forskellige ofre: Faderen erfarer Sønnens død, men Sønnen erfarer ikke sin egen død. Forskelligheden af lidelserne og ofrene umuliggør en vag og udifferentieret patripassianisme. I den traditionelle tonaturlære, som Moltmann afviser som en adækvat ramme for tolkning af Jesu lidelse og død på korset, ses korsbegivenheden som et afvekslende forhold mellem to kvalitativt forskellige figurer. En sådan korsteologi er binært struktureret og dermed antitrinitarisk. I tolkningen af Guds død fører sådan en opfattelse til, at man må skelne mellem "Gud og Gud", hvad Jüngel gør, et skel, som ifølge Moltmann betegner en paradoks spaltning i Gud selv.

Moltmanns ikke-binære udgangspunkt for tolkningen af korsbegivenheden betyder, at han kan udlægge Guds lidelse og død på en trinitarisk differentieret måde, der adskiller sig fra Jüngel. Både Faderen og Sønnen lider, men Sønnen lider døden, og Faderen lider tabet af sin Søn. Faderen overgiver sin søn, og Sønnen lader sig overgive, og den kærlighed, der strømmer ud af Faderens smerte ved Sønnens død og Sønnens selvovergivelse, er Åndens gerning. Eller sagt på en anden måde: Helligånden er ånden af den hengivelse mellem Faderen og Sønnen, der finder sted på korset, og med Ånden får det gudsforladte menneske del i det trinitariske livs eskatologiske fremtid.

Hermed er givet et svar på, hvad der nærmere kan siges at ligge i Prenters anklage om Jüngels angiveligt trinitarisk udifferentierede korsteologi og på, hvordan et alternativ til den kunne tage sig ud.



## DEL IV Afslutning

### IV. 1. Afsluttende systematisk-teologisk perspektivering

#### IV.1.a Treenighedsteologiens betydning for helhedsopfattelsen af Luthers gudslære og dens bredere systematisk-teologiske konsekvenser

Imod den i forskningen historisk udbredte opfattelse, at treenighedstænkningen spiller en tilbagetrukket rolle i Martin Luthers tænkning, har nærværende afhandling argumenteret for, at treenighedstænkningen har afgørende betydning for Luthers teologiske tænkning, hvilket viser sig dels i hans interesse for sproglighed i henseende til gudslæren ("Gud som samtale"), dels i hans hævde af Guds trinitariske selvhengivenhed.

Afhandlingens afdækning af Luthers treenighedsteologi har dels nogle konsekvenser for opfattelsen af Luthers teologiske tænkning, dels nogle en række konsekvenser for nutidens systematisk-teologiske diskussion af gudsbegrebet.

Hvad angår førstnævnte, så er konsekvensen af den fremstilling af Luthers treenighedstænkning, som jeg har givet i afhandlingen, at treenigheden ikke er hverken et appendiks til eller et specialspørgsmål i Luthers teologi, men berører det, han selv ser som teologiens hjerte og nerve:

I fortalen til 2. *Galatervorlesung* (1531) kalder Luther retfærdiggørelseslæren kirkens eneste, faste klippe.<sup>380</sup> Retfærdiggørelsen er, som jeg gjorde opmærksom på i min fremstilling af *Von den letzten Worten Davids* (II.7), intimt forbundet med treenighedslæren, for hvis Sønnens og Helligåndens sande guddommelighed drages i tvivl, imploderer teologien om retfærdiggørelse ved tro. Teologien som helhed har, som Luther siger flere andre steder (fx WA 37, 661, 23-24; WA 40 I, 368, 28-32), den primære sjælesørgeriske opgave, at forkynde frelsesvished ved troen. Denne frelsesvished risikerer logisk set også at implodere, hvis ikke skriftens treenige Gud er reelt tilstede i sit åbenbarede ord. At Gud *er* reelt tilstede med hele sit treenige væsen i ordet, er netop, hvad jeg har hævdet er essensen af Luthers konception af Guds ord som samtale.

---

380 WA 33,13-17

Allerede i min fremstilling af *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* (II.3) blev det diskuteret, om Luther, som Bayer hævder, argumenterer for en forandring ("Umsturz") i Guds væsen. En tolkning, som ifølge Helmer potentielt indebærer et diastatisk gudsbillede. Jeg delkonkluderede i II.3.e., at salmen ikke giver noget endegyldigt svar på Bayer og Helmers tolkningsuenighed, men at spørgsmålet om, hvorvidt Luthers treenighedstænkning (som megen moderne trinitetsteologi) kan ses som en begrebsliggørelse af Guds bevægelighed, og hvori denne bevægelighed ifølge Luther nærmere bestemt måtte bestå, ville blive diskuteret løbende. I trinitatisprædikenen fra *Hauspostille*, I Luthers fortolkninger af begyndelsen af Genesis 1 og Joh 1, samt i *Von den letzten Worten Davids* (II.5-II.7) er det et gennemgående træk, at Luther ser Guds handlen i frelsesøkonomien som forbundet med den indre, evige guddommelige kommunikation. Det vil sige, at den bevægelighed mellem Fader, Søn og Helligånd, som kommer til udtryk i den økonomiske treenighed hænger sammen med, at Gud konciperes som bevægelig i sit indre. Eller mere præcist: Som treenig *er* Gud i bevægelse. Og som bevægelig er Gud derfor identisk med sig selv. I den forstand forekommer det ikke dækkende at se den guddommelige hjertevendning, som *Nun freut euch, lieben Chrsiten g'mein* skildrer som et "Umsturz". Snarere synes Helmers tolkning af frelsesgerningen som en afspejling af, hvem Gud er "i sit indre" fra evigheden at være adækvat, også for de øvrige tekster, som afhandlingen har fremstillet.

Jeg har i afhandlingens løb arbejdet med spørgsmålet, om treenighedstænkningen nødvendigvis indebærer et opgør med en teistisk og aseitetisk gudsforståelse. Hvad der i så henseende er på færde hos Luther mener jeg bliver sat på begreb af en senere (i mangt og meget lutherkritisk) luthersk teolog, nemlig Kierkegaard. I en bøn, som udgør forordet til en af hans opbyggelige taler, skildres Gud på paradoksal vis netop som uforanderlig i sin bevægelighed. Gud afficeres i sin uendelige kærlighed til det skabte af alt, selv det mindste, som mennesket går ubevæget forbi. I denne uendelige kærlighedsbetingede afficérbarhed består Guds uforanderlighed.<sup>381</sup>

---

381 Du Uforanderlige, hvem Intet forandrer! Du i Kjerlighed Uforanderlige, som, just til vort Bedste, ikke lader Dig forandre: at vi ogsaa maatte ville vort eget Vel, ved Din Uforanderlighed lade os opdrage til, i ubetinget Lydighed, at finde Hvilen og at hvile i Din Uforanderlighed! Ikke er Du som et Menneske; skal han bevare blot nogen Uforanderlighed, maa han ikke have for Meget, der kan bevæge ham, og ikke lade sig for meget bevæge. Dig derimod bevæger, og i uendelig Kjerlighed, Alt; endog hvad vi Mennesker kalde en Ubetydelighed og gaae ubevægede forbi, Spurvens Trang, den bevæger Dig; hvad vi saa ofte neppe paaagte, et menneskeligt Suk, det bevæger Dig,

Afhandlingen har undervejs i fremstillingen af Luthers treenighedstænkning flere gange inddraget pespektiver fra Barth. Denne inddragelse har været foranlediget af, at Barth løbende forholder sig til Luther i sit eget dogmatiske arbejde med treenigheden i første delbind af *Die kirchliche Dogmatik*, hvor visse udsagn om Luthers teologiske tænkning stemmer overens med de resultater desangående, nærværende afhandling har nået. Men Barth og den barthske tradition har også spillet en negativ rolle i afhandlignens lutherfremstilling, idet jeg flere gange har forholdt mig til den kontrastopfattelse mellem en luthersk og en reformert treenighedstænkning, som blandt andet findes hos Prenter (og på en vis måde også hos Pallesen), men som måske kommer tydeligst til udtryk hos Bayer.<sup>382</sup>

Som sagt (II.3) er dette en opfattelse, som beror på en bestemt opfattelse af Barth i lige så høj grad som på Luther, og et endegyldigt svar på, om Prenter, Pannenberg, Pallesen og Bayer har ret, ville kræve en større sammenlignende studie af Barth og Luther. Imidlertid vil jeg sige så meget, som at den opfattelse af Guds selvhengivelse, der især kommer til udtryk i *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* og *Der grosse Katechismus* og den hermed forbundne tanke om Guds immanente tilstedeværelse i det skabte (som også findes i *Genesisforelæsnungen*) stiller Luthers åbenbaringsforståelse i et principielt modsætningsforhold til den tidlige barthske tanke om ordet som noget, som rammer mennesket *senkrecht von oben*. Denne åbenbaringsforståelse er, uagtet om det er retfærdigt at se Barth som repræsentant for en dogmatisk calvinisme, sådan som Prenter argumenterer for og Pallesen antyder, vanskelig, hvis ikke umulig, at forene med Luthers tanke om den treenige Guds immanente tilstedeværelse i og ved det skabte. Det skyldes, at idéen om ordet som Guds åbenbaring ”senkrecht von oben” sådan som Bayer hævder, potentielt reducerer den guddommelige væren til en rent transcendent, stum og kausal magt, hvilke muligvis (hvis vi skal følge Bayer), er betinget af, at man opfatter det som utænkeligt, at skabermagten kan gå ind i det skabte. Den åbenbaringsteologiske konsekvens af Luthers konception af den treenige

---

uendelige Kjerlighed: men Intet forandrer Dig, Du Uforanderlige! O, Du, der i uendelig Kjerlighed lader Dig bevæge, Dig bevæge ogsaa denne vor Bøn, at Du velsigner den, saa Bønnen forandrer den Bedende i Overensstemmelse med Din uforanderlige Villie, Du Uforanderlige! Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaards skrifter. Bind 13*, red. N. J. Cappelørn, 1997, 327.

382 Prenter, ”Die Einheit von Schöpfung und Erlösung. Zur Schöpfungslehre Karl Barths”; Pallesen, ”Den uendelige parrhesi – teologiske eftertanker i anledning af en religionspædagogisk ph.d.-afhandling”, 93; Bayer, *Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung*, 95.

Guds immanente tilstedeværelse i det skabte er, at åbenbaringen i Guds ord ikke repræsenterer noget helt nyt, der kommer til verden, men derimod, at Gud, med Granes ord, ”gør det åbenbart, at han vil være for os, hvor han allerede var altid”.<sup>383</sup>

Den dialektiske teologi var, som det er fremgået adskillige gange i afhandlingen, afgørende for lutherforskningen og den lutherske teologi som helhed i det tyvende århundrede. Denne teologiske bevægelse kan ses som et interkonfessionelt sammenrend. Blandt de vigtigste skribenter i tidsskriftet *Zwischen den Zeiten* (1923-1923) var Barth og Brunner konfessionelt reformerte, Bultmann og Gogarten konfessionelt lutherske. Dette interkonfessionelle samarbejde havde utvivlsomt mange frugtbare konsekvenser, men med det ovenstående in mente kan man også med en vis ret spørge, om ikke den reformerte afsmitning på tidens lutherske teologer, som lutherske teologers store inspiration fra Barth afstedkom, gjorde, at den lutherske Guds-ord-teologi fik et reformert præg, der bragte den på afstand af den opfattelse af Guds ord, der findes i Luthers egen åbenbaringsteologi? Det er et spørgsmål, jeg mener, at nærværende afhandling har gjort det oplagt at undersøge nærmere.

Pannenberg, Jüngel og Moltmann kritiserer alle sammen det, de kalder et teistisk gudsbegreb. Begrebet er omgivet af en vis vaghed,<sup>384</sup> men kan hos alle tre siges at dække over et substansbaseret, aseitetisk gudsbegreb, hvor den guddommelige væren konciperes som en fjern kausal magt, en ubevægelig bevæger.

Jeg har i afhandlignens løb flere gange berørt, hvordan studiet af Luthers treenighedstænkning kan bidrage til den klassiske diskussion af spørgsmålet om Luthers ontologi. Dette spørgsmål er, som jeg via Holm redegjorde for i afhandlingens indledning, foranlediget af Luthers kritik af den aristoteliske substansmetafysik.<sup>385</sup> En kritik, som dog ikke modsvares af et positivt alternativ fra Luthers side. I så henseende forekommer én af

---

383 Grane, ”Om Luthers ontologi”, 87. Dette er sagt i en fremstilling af Luthers sene nadverteologi, men passer udmærket med konsekvenserne af Luthers åbenbaringsforståelse, sådan som nærværende afhandling har fremstillet den. Det samme gælder denne passus, der tjener til uddybelse af det ovenstående: ”Kristus er overalt og helt nær. Men han er det ikke på en sådan måde, at mennesket kan konstatere det. Det er nemlig to forskellige ting (...) Åbenbaring er nemlig afsløring, for Gud var der allerede, sådan som han var, er og bliver i alle ting.” Grane, 86.

384 Gregersen nøjes ikke med at påpege denne begrebslige vaghed, men hævder ydermere, at teismebegrebet i den almene teologiske debat i Danmark ”i praksis [bruges som] et skældsord” Niels Henrik Gregersen, ”Debatten om Gud anno 2003-2004”, i *Den generøse ortodoksi: konflikt og kontinuitet i kristendommen* (Frederiksberg: Forlaget Anis, 2015), 474.

385 Se I.2

Schwöbels konklusioner, som ikke er specifikt knyttet til Luther, dækkende for, hvad afhandlingen har vist er på færde hos ham: Verden er gennemtrængt af den reelt tilstedeværende treenigt kommunikerende Guds sprog. Ikke som tegn, der peger på den fraværende Gud, men fordi Gud er immanent til stede i verden som kommunikation. Verdens væren har, som Schwöbel udtrykker det, sin grund i den samtale, som Gud er.<sup>386</sup> Nu er spørgsmålet naturligvis, om den guddommelige immanens i det skabte, som Luther argumenterer for, kan fattes med menneskets naturlige fornuft, sådan som Løgstrup hævder.<sup>387</sup> Løgstrups antagelse synes at medføre, at åbenbaringsbegrebet logisk set må svækkes, hvilket det jo også bliver hos Løgstrup, hvor åbenbaring viger for fænomenologisk ”tydning”.<sup>388</sup> Denne glidning synes umiddelbart at stå i modsætning til Luthers idelige insisteren på åbenbaringen som den eneste kilde til menneskelig gudserkendelse. En insisteren, som er betinget af Luthers fastholdelse af syndens korrumpierende – og vedvarende – magt over menneskets naturlige fornuft. Hermed kommer en dobbeltbestemmelse til udtryk: Gud er til stede overalt, men mennesket er ude af stand til at se, høre og i det hele taget sanse denne tilstedeværelse med sin naturlige fornuft.

Dermed ikke sagt, at Løgstrups luthertolkning på alle områder står i kontrast til de resultater, som afhandlingen er kommet frem til. For eksempel forekommer det indlysende korrekt, når Løgstrup hævder, at der hos Luther ikke er noget til hinder for den opfattelse, at ”troen involverer en ontologi.”<sup>389</sup>

Det er denne dobbelthed mellem Guds ubikvitet som talende, kommunikerende, og menneskets *naturlige*, syndsbedingede døvhed, der kommer til udtryk, når Luther i *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* ikke beskriver menneskets delagtighed i den guddommelige kommunikation som noget, der finder sted i et ”neutralt fornuftssprog”, men doksologisk, som noget, der finder sted i menneskets anrørelse af Gud i bønnens anfægtelse og salmesangens jubel og taknemmelighed. En pointe, som understreges, hvis man med Andresen, Bader og Pallesen ser Luthers treenighedseksegese som tagende udgangspunkt i Davids, salmistens, ord (hvad jeg har vist, at den gør i *Von den letzten Worten Davids*) og dermed

---

386 ”Weiterhin ist die Tatsache, dass Gott ein Gespräch mit seiner Schöpfung führt, in Gottes eigenem Sein als Gespräch begründet, so dass das Sein der Welt in dem Gespräch, das Gott ist, seinen Grund und Ursprung hat.” Schwöbel, *Gott im Gespräch*, 453.

387 Se II. 4.d; II. 6. e.

388 Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 82.

389 Løgstrup, 81.

treenighedstænkningen som havende sit oprindelige *sitz-im-Leben* i det gudstjenestelige rum, som teksterne udspringer af.

Afhandlingens nudige systematisk-teologiske ramme var givet med inddragelsen af Pannenberg, Prenter, Jüngel og Moltmann.

Hvor Pannenberg som udgangspunkt er negativt stemt over for den lutherske teologi, sådan som den kommer til udtryk i den dialektiske Guds ord-teologi, er det modsatte tilfældet hos de konfessionelt lutherske teologer (og Barth-elever) Prenter og Jüngel. De forsøger begge at videreføre, hvad de opfatter som kernen i den reformatoriske teologiske gudslære.

Jüngel kritiserer som Pannenberg teismen og mener i den reformatoriske teologi at kunne finde et destabiliseringspotentiale til opfattelsen af Gud som uforanderlig og uafficérbar. Luther tænker på radikal vis døden ind i selve gudslæren, mener Jüngel.<sup>390</sup> Prenters kritik går på, at Jüngel i sin konstruktive videreførelse af Luthers forståelse af korsbegivenheden ikke tænker egentligt trinitarisk: Prenter trinitariske korrektiv lyder, at Gud dør, men som Søn, ikke som Fader og Helligånd.

Jüngel kan siges at varetage det ærinde i Luthers treenighedstænkning, at Gud netop ikke ses som uafficérbar og ubevægelig. Det, man kunne kalde tanken om Guds med-lidenhed med mennesket kommer måske med størst kraft til udtryk i udvekslingstanken i *Nun freut euch, lieben Christen g'mein*. Men spørgsmålet er, hvordan den berøring af den treenige Gud, som skildres i salmen, nærmere skal forstås. Er den guddommelige med-liden udtryk for en væsensmæssig forandring i den guddommelige væren?

Jeg har i afhandlingens øvrige tekstfremstillinger vist, at Luthers konception af den økonomiske treenighed er intimt sammenknyttet med den immanente treenighed: Gud *handler* ikke blot trefoldigt i frelsesøkonomien i tiden, men Luther understreger, at Gud tillige er treenig i sit evige, kommunikerende væsen. Luther beskriver den immanente treenighed som en evig guddommelig kommunikation. Den konception af konstant udveksling mellem tre personer i én væren, tanken om Gud som relationelt "tredje", tanken om Gud som talende, hørende og svarende betyder, at Gud er i væsensmæssig bevægelse "i sig selv". Guds afficérbarhed skal altså snarere end som en substantiel forandring eller udvikling ses som det ydre udtryk for Guds indre bevægelighed og liv.

Moltmanns bidrag til diskussionen om Luthers teologiske tænkning er som sagt, at han i den identificerer samme mangel på treenighedsteologisk skelnen hos Jüngel som Prenter gør, men tilføjer, at dette trinitetsteologiske underskud kan føres tilbage til Luther selv. Moltmanns lutherskepsis

---

390 Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 83f.

kommer helt grundlæggende til udtryk i hans afvisning af Guds selvåbenbaring i ordet som udgangspunkt for treenighedstænkningen, men alligevel kan der også hos ham, trods åbenlyse forskelle, som jeg har været inde på, ses en art videretænkning på Luthers treenighedsteologiske anliggender.

Konsekvensen af Moltmanns trinitarisk differentierede udlægning af korsbegivenheden er, at dens adækvate udtryk ikke er at tale om ”Guds død”, men snarere om døden og lidelsen *i* Gud. Hermed sættes ord på den dobbelthed hos Luther, at han kan insistere på Sønnens død på korset, uden at det indebærer, at Gud går til grunde i inkarnationen. Det er, som Jenson gør opmærksom på, netop treenighedstænkningen, der muliggør, at Gud kan give sig selv fuldstændig, uden at ophøre med at være til og dermed annullere gaven.<sup>391</sup> I det perspektiv mener jeg, at den lutherkritiske Moltmann faktisk står i en vis kontinuitet med Luther. Moltmanns kritik af treenighedsteologiens manglende indarbejdning i gudsbegrebet kan imidlertid, jf. I.6., godt siges at ramme en udpræget tendens i det tyvende århundredes lutherske teologi.

Med Moltmanns kritik af Luthers terminologiske ubestemthed angående gudslærens nøglebegreber er også antydnet den spænding i Luthers teologiske tænkning, som Mjaaland kommer ind på, når han både kalder Luther ”klassisk teist” og samtidig hævder, at Luthers teologi indebærer en dekonstruktion af et filosofisk funderet gudsbegreb. Luthers teologi er ikke konflikt- eller brudfri, og hans tænkning om Gud er det netop ikke, fordi treenighedstænkningen giver Luther mulighed for på én gang at beskrive Gud som evig, uforanderlig etc., og samtidig som lidende og afficérbar. Men som Mjaaland gør opmærksom på, skoser Luther netop Erasmus for at operere med et gudsbillede, der sætter meningsfuldhed (fra et menneskeligt perspektiv) og konsistens som øverste kriterier.

---

391 Jf. II. 4. b.



## Dansk resumé

Afhandlingen ”Ubi verbum, ibi trinitas – En systematisk-teologisk studie i Martin Luthers treenighedstænkning” består af fire hoveddele.

Første del er indledende. Her præsenteres først afhandlingens systematisk-teologiske problemstilling, og dens tese fremsættes: Imod den historisk udbredte opfattelse, at treenighedstænkningen spiller en tilbagetrukket rolle i Martin Luthers tænkning, argumenterer afhandlingen for, at treenighedslæren har afgørende betydning for Luthers teologiske tænkning, hvilket viser sig dels i hans interesse for sproglighed i henseende til gudslæren (”Gud som samtale”), dels i hans hævde af Guds trinitariske selvhengivenhed.

Efterfølgende redegøres for de metodiske problemstillinger, der knytter sig til afhandlingens emne, og dernæst præsenteres kriterierne for udvalget af Luthertekster og sammenhængen mellem afhandlingens enkeltdele. Efter en kort formel redegørelse for afhandlingens inddragelse af synspunkter fra forfatterens tidligere arbejder, redegøres der for forskningsfeltets rammer og afhandlingens egen placering i feltet.

De skrifter, hvor Luther grundigst beskæftiger sig med treenigheden, stammer overvejende fra den senere del af hans forfatterskab, hvilket medfører, at der må redegøres for diskussionen om udvikling i Luthers tænkning i henseende til treenighedslæren.

Afhandlingens anden hoveddel fremstiller Luthers treenighedstænkning ud fra en række skrifter. Anden del består af syv kapitler, som hver fremstiller en til tre primærttekster af Luther, som hver især viser forskellige, gensidigt sammenhængende sider af hans treenighedstænkning.

I første kapitel gives en overordnet introduktion til Luthers beskrivelse af Guds ord som en immanent samtale i Gud. Kapitlet har til formål at vise, hvor udbredt denne tanke er hos Luther, skønt den langt fra altid udfoldes nærmere.

Andet kapitel behandler ud fra de treenighedsteologiske teser i *Disputatio Magistri Petri Hegemon* mulighedsbetingelserne for at tale om treenighedens indre, evige, side.

Tredje kapitel fremstiller treenighedstænkningen i salmen *Nun freut euch, lieben Christen g'mein*. Som en del af fremstillingen diskuteres der dels med Oswald Bayers fortolkning af salmen og dels Christine Helmers Bayer-kritiske fortolkning. Diskussionen af salmen indebærer en række spørgsmål, som dels forsøges besvaret i selve kapitlet, dels undersøges nærmere i de følgende kapitler.

Fjerde kapitel fremstiller den treenighedsteologiske dimension af Luthers konception af den guddommelige selvhengivelse i to skrifter fra slutningen af 1520'erne, *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* og *Der grosse Katechismus*.

Femte kapitel viser, hvordan Luther i en trinitatisprædiken fra *Hauspostille* (1544) prædiker over treenigheden. Ikke blot i dens frelsesøkonomiske dimension, men ud fra en overbevisning om den immanente treenigheds skriftbevidnede åbenbaring også dens "indre" og evige dimension. En række formuleringer i prædikenen gør det desuden oplagt i dette kapitel at diskutere de beskyldninger om triteisme og modalisme, som blandt andre J. Moltmann har rettet mod Luther.

Sjette kapitel vender tilbage til et tema, som blev berørt i forbindelse med fortolkningen af *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* i tredje kapitel, nemlig Luthers konception af treenigheden som samtale. Denne tanke belyses først ud fra en prædiken over Johannesprologen fra *Kirchenpostille* (1522), dernæst fra to fortolkninger af Genesis 1, dels en sermon over Gen. 1,1-8 fra 1523, dels første del af Luthers *Genesisforelæsning* (1535-1545). I udlægningerne af Johannesprologen og begyndelsen af Genesis 1 beskrives Gud på én gang som taler, talt og reflekterende over selvsamme guddommelige tale. Luthers overbevisning om, at også Det gamle testamente beskriver kristendommens treenige Gud, hvis man vel at mærke læser det i dets rette perspektiv, kan siges at blive uddybet i skriftet *Von den letzten Worten Davids* fra 1543, som er genstand for syvende kapitel.

Med udgangspunkt i 2 Samuel 23,1-7 beskriver Luther i dette skrift Gud som en treenig polyfoni, hvor hver guddommelig person "træder frem og taler" på Davids tunge.

Luther er ofte bemærkelsesværdigt kritisk over for den terminologi, der traditionelt bruges i trinitetslæren. Det kunne umiddelbart give det indtryk, at han er på linje med den overvejende tendens i protestantisk teologi fra det 18. århundrede og frem til den moderne treenighedsteologiske renæssance, hvor man anså treenighedstænkningen som et ubibelsk fremmedelement, der vandt indpas i oldkirken som tilpasningsstrategi i forhold til kristendommens platonsk og aristotelisk orienterede filosofiske omverden. Men den treenighedstænkning, der kommer til udtryk i *Von den letzten Worten Davids* er netop ikke filosofisk, men bibelsk, nærmere bestemt gammeltestamentligt, funderet. Samtidig gør Luthers sprogligt eller kommunikative udgangspunkt det oplagt at spørge, om hans treenighedstænkning ligger en meget tidlig treenighedstænkning nærmere end den begrebsbaserede trinitetslære, som findes i for eksempel den augustinske tradition.

Som afslutning på afhandlingens anden hoveddel opsummeres kapitlernes tekstfremstillinger.

Tredje hoveddel består af to kapitler. Her undersøges det nutidige teologiske potentiale i Luthers treenighedstænkning i en perspektivering til Prenter, Jüngel og Moltmanns uenighed om tolkningen af den. En uenighed, som har været en del af foranledningen for afhandlingens beskæftigelse med Luthers konception af treenigheden.

I det første kapitel fremstilles Prenters Jüngel-kritik. Selvom Jüngel i sin kritik af teismen mener sig i kontinuitet med Luthers gudslære, er dette ikke tilfældet ifølge Prenter, fordi Jüngel efter hans mening tænker trinitarisk udifferentieret om Guds død.

I det andet kapitel beskrives Moltmanns kritik af Jüngel. Hans kritik minder om Prenters, men den er mere udbygget. Desuden følger Moltmann til, at det, han ser som et treenighedsteologisk underskud i Jüngels fortolkning af Guds død, viderefører en kritisabel, potentielt hæretisk arv fra Luther.

I afhandlingens fjerde hoveddel konkluderes på det nutidige systematisk-teologiske potentiale i Luthers treenighedstænkning igennem tredje hoveddels perspektivering. Desuden findes dér dette og et engelsk resumé samt litteraturlister.



## Summary in English

The dissertation "*Ubi verbum, ibi trinitas - A systematic-theological study in Martin Luther's Trinitarian Theology*" consists of four main parts.

The first part is preliminary. Here, the thesis of the dissertation is presented: Against the historically widespread view that the doctrine of the Trinity plays a retracted role in Martin Luther's thinking, the dissertation argues that this doctrine plays a crucial role in Luther's theology. This is evident in Luther's interest in language in relation to the doctrine of God ("God as conversation") and in his assertion of God's trinitarian self-giving.

Subsequently, the methodological issues related to the thesis are discussed and the criteria for the selection of Luther texts and the connection between the individual parts of the dissertation are presented. This is followed by a description of the field of research and the dissertation's own place in the field.

The writings in which Luther deals with the Trinity mainly stem from the later part of his life. Therefore the question of development in Luther's thinking in relation to the doctrine of the Trinity is discussed.

The second part of the dissertation exposes Luther's trinitarian thinking based on a number of writings. This part consists of seven chapters, each of which investigates one to three primary texts by Luther, each showing different, mutually coherent parts of his Trinitarian thinking.

The first chapter of the second part gives an overall introduction to Luther's description of God's Word as an immanent-trinitarian conversation in God. The chapter aims to show how widely this thought is in Luther, although he far from always explains it systematically.

The second chapter deals with the Luther's view on the conditions of making statements about God's triune being, using the first theses of *Disputatio Magistri Petri Hegemon*.

The third chapter presents the trinity decline in the hymn *Nun freut euch, lieben christen 'mein*. As a part of the exposition of the hymn, Bayer's and Herlmer's conflicting views on its proper interpretation are discussed. The discussion of the hymn involves a number of questions which the dissertation discusses in more detail in the following chapters.

The fourth chapter presents the Trinitarian dimension of Luther's conception of the divine self-giving in two writings from the late 1520s, *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* and *The Large Catechism*.

The fifth chapter deals with a Trinity sermon from *Hauspostille* (1544) showing how Luther preached on the topic of the Trinity. It is shown that

Luther is not only concerned with the economical aspect of Trinitarian thinking. He is convinced that scripture also reveals its inner side. A number of statements in the sermon also makes this chapter place for discussion of the which, among others, J. Moltmann has directed at Luther.

The sixth chapter returns to a theme that was touched upon in the interpretation of *Nun freuet euch, lieben Christen g'mein* in the third chapter, Luther's conception of the Trinity as a conversation. This thought is elucidated in a sermon on the Prologue of John from *Kirchenpostille* (1522). It is developed further by Luther in two interpretations of Genesis 1. The first a sermon on Genesis 1.1-8 from 1523, the second the first part of Luther's *Lectures on Genesis* (1535-1545). In these scriptural interpretations, God is described at simultaneously as speaker, content of his own speech and as reflecting on His own divine speech.

The seventh chapter concerns *Von den letzten Worten Davids* (1543). Here, Luther's conviction that the Old Testament bears witness of the Triune God seen in his Genesis interpretations is elaborated further. Luther interprets 2 Samuel 23, 1-7, as a triune polyphony. Luther is often remarkably critical of the terminology traditionally used in Trinitarian theology. This could potentially leave the the impression that he is in line with the predominant tendency in Protestant theology from the 18th century of viewing the doctrine of the Trinity as unbiblical "philosophy". However, in *Von den letzten Worten Davids* is not described thus and Luther's communicative point of departure concerning the Trinity makes it obvious to investigate Luther's relation to the concept-based theology of the Trinity found in, for example, the Augustinian tradition

At the end of the second main part of the dissertation, the chapters are summarized.

The third main part consists of two chapters. Here, the contemporary theological potential of Luther's theology of the Trinity is examined in the light of Prenter's, Jüngel's and Moltmann's disagreement.

The first chapter describes Prenter's criticism of Jüngel of failing to take notice of the Trinity in his exposition of reformation theology. Although Jüngel believes himself to be in continuity with Luther's conception of God, this is not the case according to Prenter. The reason being that in his opinion, Jüngel describes the suffering and death of God in a trinitically undifferentiated way.

In the second chapter, Moltmann's criticism of Jüngel is described. His criticism is reminiscent of Prenter's, but it is more expanded. In addition, Moltmann adds that what he sees as a trinitarian deficit in Jüngel's interpretation of God's death does in fact stem from Luther.

The fourth main part of the dissertation is conclusive. The consequences of Luther's Trinitarian thinking for the evaluation of his theology as a whole is discussed and the possible contribution of Luther's Trinitarian thinking upon present systematic theology is discussed. The fourth main part is concluded by two summaries; one in Danish and one in English and by two bibliographies.



## Litteratur

### Citeret litteratur af Martin Luther

WA = *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar: Böhlau 1883ff.*

- WA 1 Disputatio Heidelbergae habita 1518
- Sermo Lutheri In Natali Christi 1514
- WA 7 Von der Freiheit eines Christenmenschen 1520
- WA 9 Zu den Sentenzen des Petrus Lombardus 1510/11
- WA 10 IWeihnachtspostille 1522
- WA 12 Sermon und Eingang in das erste Buch Mose 15. März 1523
- WA 16 Auslegung der zehn Gebote 1528
- WA 18 De servo arbitrio 1525
- WA 20 Predigt am Himmelfahrtstage Nachmittags 10 mai 1526
- WA 26 Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis 1528
- WA 27 Predigt am Trinitatisfeste. 7. Juni 1528
- WA 30 IDeusch Catechismus (Der Grosse Katechismus) 1529
- WA 34 IEin trostlich unterricht, wie man sich gegen den Tyrannen, so Christum und sein Wort verfolgen, halten soll 1531
- WA 35 Lieder
- WA 36 Predigt am Sonntag nach Weihnacht 29. Dezember 1532
- WA 38 Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund 1535
- WA 39 IIDie Promotionsdisputation von Georg Major und Johannes Faber. 12. Dezember 1544
- Die Promotionsdisputation von Petrus Hegemon. 3. Juli 1545
- WA 41 Ein Sermon auff das fest der heiligen Dreifaltigkeit. 23. Mai 1535.
- WA 42 Genesisvorlesung (cap. 1-17) 1535-1538
- WA 44 Genesisvorlesung (cap. 31-50) 1543-1545
- WA 46 Reihenpredigten über Johannes 1-2 1537/38
- WA 47 Die vierde Predigt über das vierde Capittel Joannis, am Sonnabendt nach Nativitatis Mariae 1538
- WA 50 Von den Konziliis und Kirchen 1539
- WA 52 Hauspostille 1544
- WA 54 Von den letzten Worten Davids 1543
- WAB 6 Vorrede auf das Neue Testament 152

## Anvendt sekundærlitteratur

Adriaanse, H.J. "After Theism". I *Traditional theism and its modern alternatives*, redigeret af Svend Andersen, 130–59. Acta Jutlandica, Theology series, 70:2. 18. Aarhus: Aarhus University Press, 1994.

Althaus, Paul. *Der Schöpfungsgedanke bei Luther*. Sitzungsberichte / Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse. München: Bayer. Akad. der Wiss., 1959.

———. *Die Theologie Martin Luthers*. 3. udg. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1972.

Andresen, Carl. "Wort Gottes III. Dogmengeschichtlich". *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1962 1957.

———. "Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes". *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 52, nr. 1–2 (1961): 1–39.

Asendorf, Ulrich. *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

———. *Lectura in Biblia: Luthers Genesisvorlesung (1535-1545)*. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 87. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

Asheim, Ivar. "Ordets teologi: bak oss eller foran oss?" *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 2003, nr. Vol. 74 (02) (u.å.): 83–100.

Bader, Günter. *Psalterspiel: Skizze einer Theologie des Psalters*. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 54. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

Bandt, Hellmut. *Luthers Lehre vom verborgenen Gott*. Theologische Arbeiten. Berlin: Evang. Verl.-Anst., 1958.

Barth, Karl. "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie". I *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge*, 156–79. München: Kaiser, 1924.

———. *Die christliche Dogmatik im Entwurf*. Zürich: Theolog. Verl., u.å.

———. *Die Kirchliche Dogmatik I,1: Die Lehre vom Wort Gottes*. München: Kaiser, 1932.

———. *Die Kirchliche Dogmatik IV, 1. Die Lehre von der Versöhnung*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1956.

Bayer, Oswald. *Aus Glauben leben*. Stuttgart: Calwer Verl., 1984.

———. *Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

———. *Promissio: Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*. 2., Durchges., Um e. Vorw. erw. Aufl. Darmstadt: Wiss. Buchges., [Abt. Verl.], 1989.

———. *Schöpfung als Anrede: zu einer Hermeneutik der Schöpfung*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1986.

Beutel, Albrecht. *In dem Anfang war das Wort*. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006..

———. "Wort Gottes". I *Luther Handbuch*, redigeret af Albrecht Beutel, 2. udg. UTB. Stuttgart: UTB GmbH, 2010.

Bizer, Ernst. *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*. 3. erw. Aufl. Neukirchen: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1966.

Bornkamm, Heinrich. *Luther und das Alte Testament*. Tübingen: Mohr, 1948.

Brecht, Martin. *Martin Luther Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521-1532*. Stuttgart: Calwer, 1986.

———. *Martin Luther Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche 1532-1546*. Stuttgart: Calwer, 1987.

———. *Martin Luther Bd. I: Sein Weg zur Reformation 1483-1521*, u.å.

Brunner, Emil. *Die Mystik und das Wort*. Tübingen: Mohr, 1924.

———. "Dogmatik". Zürich: Theolog. Verl., u.å.

Brøgger, Morten. "Friedrich Gogarten i mellemkrigstiden". *Tidhverv* 72, nr. 10 (1998): 204–14, 219.

Braaten, Carl, og Robert Jenson. "The Finnish Breakthrough in Luther Research". I *Union With Christ - The New Finnish Interpretation of Luther*, redigeret af Carl Braaten og Robert Jenson, u.å.

Bühler, Pierre. *Kreuz und Eschatologie*. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie. Tübingen: Mohr, 1981.

Dalferth, Ingolf U. *Radikale Theologie*. Theologische Literaturzeitung. Leipzig: Evang. Verl.-Anstalt, 2010.

———. ”The Historical Roots of Theism”. I *Traditional Theism and its Modern Alternatives*, redigeret af Svend Andersen, 15–45. Acta Jutlandica, Theology series, 70:2. 18. Aarhus: Aarhus University Press, 1994.

Danz, Christian, og Rochus Leonhardt, red. *Erinnerte Reformation: Studien zur Luther-Rezeption von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*. Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 143. Berlin; New York: De Gruyter, 2008.

*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche: herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1530*. 13. Aufl., Studienausg. der 12 Aufl. von 1998. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

Dieter, Theodor. *Der junge Luther und Aristoteles*. Theologische Bibliothek Töpelmann. Berlin: de Gruyter, 2001.

Dillenberger, John. *God hidden and Revealed*. Philadelphia: Muhlenberg Pr., 1953.

Ebeling, Gerhard. [1]- *Wort und Glaube*. 3. udg. Tübingen: Mohr, 1967.

———. *Evangelische Evangelienauslegung*. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. München: Evang. Verl. Lempp, 1942.

———. *Luther - Einführung in sein Denken*. 5. udg. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

———. ”Luther und die Bibel”. I *Lutherstudien I*, 286–301. Tübingen: Mohr, 1971.

———. *Lutherstudien II, - Die philosophische Definition des Menschen: Kommentar zu These 1 - 19 / 2.Halbband*. Tübingen: Mohr, 1977.

Elert, Werner. *Morphologie des Luthertums Bd. I - Theologie und Weltanschauung des Luthertums, hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert*. 1. udg. München: Beck, 1952.

———. *Morphologie des Luthertums Bd. II - Soziallehre und Sozialwirkungen des Luthertums*. 1. udg. München: Beck, 1953.

Enggaard, Nete. *Nærvær som refiguration, begivenhed og materialitet, en genlæsning af Martin Luthers Dass diese Wort (1527) og Vom Abendmahl Christi (1528) i diskussion med nyere systematiskteologiske fortolkninger af nova lingua*.

Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 32. København: Faculty of Theology, University of Copenhagen, u.å.

Fuchs, Ernst. ”Was ist ein Sprachereignis? Ein Brief”. I *Gesammelte Aufsätze II- Zur Frage nach dem historischen Jesus*, 424–30. Tübingen: Mohr, 1960.

Gerber, Uwe. *Disputatio als Sprache des Glaubens*. Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie. Zürich: EVZ-Verlag, 1970.

Glasse, John. ”Why Did Feuerbach Concern Himself with Luther?” *Revue Internationale de Philosophie* 26, nr. 101 (3) (1972): 364–85.

Gogarten, Friedrich. *Die Wirklichkeit des Glaubens*, 1957.

———. *Luthers Theologie*. Tübingen: Mohr, 1967.

Grane, Leif. *Contra Gabrielem*. Acta theologica danica. København: Gyldendal, 1962.

———. *Martinus noster*. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Mainz: von Zabern, 1994.

———. *Modus loquendi theologicus*. Acta theologica danica. Leiden: Brill, 1975.

———. ”Om Luthers ontologi”. I *Kristendommen i historien: udvalgte artikler 1950 - 1996*, 81–89. København: Reitzel, 1997.

Gregersen, Niels Henrik. ”Debatten om Gud anno 2003-2004”. I *Den generøse ortodoksi: konflikt og kontinuitet i kristendommen*, 463–89. Frederiksberg: Forlaget Anis, 2015.

———. ”Enheden af skaber og skabning. Martin Luthers trinitariske skabelsesteologi”. I *Den generøse ortodoksi: konflikt og kontinuitet i kristendommen*, 125–45. Frederiksberg: Forlaget Anis, 2015.

———. ”Faderkomplekset i nyere dansk teologi”. *Dansk Kirketidende*, nr. 6 (2015): 10–13.

———. *Gud og universet: W. Pannenberg's religionsfilosofi*. København: G.E.C. Gad, 1989.

———. ”Ånd (Treenigheden)”. *Præsteforeningens Blad*, nr. 45 (2017): 1050–53.

Grønkjær, Niels. *Den nye Gud - efter fundamentalisme og ateisme*. København: Forlaget Anis, 2010.

Harnack, Adolf von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte Band II/III: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*. 5. Tübingen: Mohr, 1932.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Nachdr. Reclams Universal-Bibliothek 8388. Stuttgart: Reclam, 2009.

———. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Der Text folgt d. Ausg. von F. Brunstäd. [Nachdr.]. Universal-Bibliothek; Nr. 4881-85. Stuttgart: Reclam, 1975.

Helmer, Christine. "God from Eternity to Eternity: Luther's Trinitarian Understanding". *Harvard Theological Review* 96, nr. 2 (2003): 127.

———, red. *Lutherrenaissance: past and present*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, volume 106. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

———. "Luther's Theology of Glory". *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 42 (2000): 237–45.

———. *The Trinity and Martin Luther: A Study on the Relationship between Genre, Language and the Trinity in Luther's Works 1523-1546*. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Mainz: von Zabern, 1999.

———. *Theology and the End of Doctrine*. First edition. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2014.

———. "Trinitätslehre". Redigeret af Volker Leppin, Gury Schneider-Ludorff, og Ingo Klitzsch. Regensburg: Bückle & Böhm, 2014.

Henriksen, Jan-Olav. "The Gift of Grace - On Derrida's Gift and Lutheran Grace: Using Philosophy to Make Points of Theology, or The Other Way Around". I *Transformations in Luther's theology: historical and contemporary reflections*, redigeret af Christine Helmer og Bo Kristian Holm. Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd. 32. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011.

Hermann, Rudolf. *1- Gesammelte und nachgelassene Werke- Luthers Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1967.

———. *2- Gesammelte und nachgelassene Werke- Studien zur Theologie Luthers und des Luthertums*. 1. udg. Goettingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1981.

———. *Luthers These "Gerecht und Sünder zugleich"*. 2. udg. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 1960.

Herms, Eilert. "Emanuel Hirsch". I *Profile des Luthertums: Biographien zum 20. Jahrhundert*, redigeret af Wolf-Dieter Hauschild. Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten, Bd. 20. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998.

———. "II. Themen - 5. Mensch". I *Luther Handbuch*, redigeret af Albrecht Beutel, 2. udg. UTB. Stuttgart: UTB GmbH, 2010.

———. *Luthers Auslegung des Dritten Artikels*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1987.

Hirsch, Emanuel. *1- Lutherstudien*. Gütersloh: Bertelsmann, 1954.

———. *2- Lutherstudien*. Gütersloh: Bertelsmann, 1954.

Holl, Karl. *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I. Luther*. 4. udg. Tübingen: Mohr, 1927.

Holm, Bo Kristian. "Afkaldets begrænsning. Replik til Steffen Kjeldgaard-Pedersens artikel 'Socialantropologisk prokrustesseng?'" *Dansk Teologisk Tidsskrift*, nr. 4 (2000): 296–303.

———. *Gabe und Geben bei Luther*. Theologische Bibliothek Töpelmann. Berlin [u.a.]: de Gruyter, 2006.

———. "Justification and reciprocity. 'Purified Gift-Exchange' in Luther and Milbank". I *Word-gift-being: justification-economy-ontology*, redigeret af Bo Kristian Holm og Peter Widmann, 87–117. *Religion in philosophy and theology* 37. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

———. *Liv & lov. Luthers forståelse af det kristne menneske undersøgt i lyset af udfordringen fra den nyere Pauluseksege*. Aarhus Universitet, 2000.

Holm, Bo Kristian, og Christine Helmer. "Introduction". I *Transformations in Luther's theology: historical and contemporary reflections*, redigeret af Christine Helmer og Bo Kristian Holm, 9–19. *Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte*, Bd. 32. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011.

Holm, Bo Kristian, og Peter Widman. "A Summary of the Discussion". I *Word - Gift - Being*, 187–95. *Religion in Philosophy and Theology*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

Horstmann, Johannes. "Om Treenigheden". *Tidehverv* 46, nr. 6 (juni 1972): 60–64.

Høgenhaven, Jesper. "Luther som bibelsk teolog". I *Skriften alene? Fem perspektiver på det lutherske skriftsyn*, redigeret af Kristoffer Garne, u.å.

Iwand, Hans Joachim. *Nachgelassene Werke 5 - Luthers Theologie*. München: Kaiser, 1974.

———. "Wider den Missbrauch des 'pro me' als methodisches Prinzip in der Theologie". *Theologische Literaturzeitung* 79 (1954): 453–58.

Jansen, Reiner. *Studien zu Luthers trinitätslehre*. Bern [u.a.]: Lang, 1975.

Jenson, Robert. "The Triune God". I *Christian Dogmatics*, redigeret af Robert Jenson og Carl Braaten, 83–196. Volume 1. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

———. "Triune Grace". I *The Gift of Grace: The Future of Lutheran Theology*, redigeret af Niels Henrik Gregersen, Ted Peters, Peter Widman, og Bo Kristian Holm, 17–31. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

Jenson, Robert W. *Systematic Theology vol. I*. New York: Oxford University Press, 1997.

———. *Systematic Theology vol. II*. New York: Oxford University Press, 1997.

———. *The Triune Identity: God According to the Gospel*. Philadelphia: Fortress Press, 1982.

Joest, Wilfried. *Ontologie der Person bei Luther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

Juntunen, Sammeli. "Luther and Metaphysics: What is Structure of Being according to Luther?" I *Union with Christ*, redigeret af Robert Jenson og Carl Braaten, 129–60. Cambridge: Grand Rapids, 1998.

Jüngel, Eberhard. *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens: Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*. 6. udg. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

———. "Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre". I *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, 206–34. München: Kaiser, 1972.

———. *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. 7., Durchges. A. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

———. "Gott selbst im Ereignis seiner Offenbarung. Thesen zur trinitarischen Fassung der christlichen Rede von Gott". I *Der lebendige Gott als Trinität: Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag*, redigeret af Michael Welker og Miroslav Volf, 1. Aufl., 23–34. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006.

———. *Gottes Sein ist im Werden: Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*. 4. udg. Tübingen: Mohr Siebeck, 1986.

———. ”Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer Narrativen Theologie”. I *Theologische Erörterungen- Entsprechungen: Gott - Wahrheit - Mensch*, 3. udg., 103–58. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

———. ”Quae supra nos, nihil ad nos. eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott - im Anschluss an Luther interpretiert”. I *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch: Theologische Erörterungen II*, 3. Aufl. um Register erweitert., 202–52. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

———. ”Thesen zur Grundlegung der Christologie”. I *Unterwegs zur Sache - Theologische Bemerkungen*, 274–96. Beiträge zur evangelischen Theologie. München: Kaiser, 1972.

———. ”Thesen zur Grundlegung der Christologie”. I *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, 274–96. München: Kaiser, u.å.

———. ”Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat”. I *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*. Beiträge zur evangelischen Theologie. München: Kaiser, 1972.

Jørgensen, Poul Henning. *Gudsegennavnet: eksegetiske og dogmatiske studier i treenighedslæren*. Århus: Aarhus Universitetsforlag, 1991.

Kierkegaard, Søren. *Søren Kierkegaards skrifter. Bind 13*. Redigeret af N. J Cappelørn, 1997.

Kjeldgaard-Pedersen, Steffen. ”Al visdoms kilde - om bibelbrug og bibelsyn hos Luther”. I *Bibelsyn*, redigeret af Niels Jørgen Cappelørn, 9–20, u.å.

———. *Gesetz, Evangelium und Buße*. (Acta theologica Danica, 16). Leiden: Brill, 1983.

———. ”Jene christliche Freiheit, unser Glaube”. I *Caritas Dei. Beiträge zum Verständnis Luthers und der gegenwärtigen Ökumene. Festschrift für Tuomo Mannermaa zum 60. Geburtstag*, redigeret af Oswald Bayer, Robert Jenson, og Simo Knuuttila. Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft, 1997.

———. ”Socialantropologisk prokrustesseng?” *Dansk Teologisk Tidsskrift*, nr. 4 (2000): 281–96.

Korthaus, Michael. *Kreuzestheologie*. Beiträge zur historischen Theologie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

Kyndal, Erik. "Luther og Logoskristologien". I *Festskrift til Regin Prenter*, redigeret af Gustaf Wingren og Anne Marie Aagaard, 79–105. København: Gyldendal, 1967.

Kärkkäinen, Pekka. *Luthers trinitarische Theologie des Heiligen Geistes*. Helsinki: [Pekka Kärkkäinen], 2003.

Körtner, Ulrich H. J. *Theologie des Wortes Gottes: Positionen-Probleme-Perspektiven*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

Leoni, Stefano. "Nicht Nachwort, sondern Machtwort. Die Grammatik des Geistes in Luthers 'Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis'". *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 42, nr. 3 (2000).

———. "Trinitarische und christologische Ontologie bei Luther. Wesen als Bewegung in Luthers Weihnachtspredigt von 1514". *Lutherjahrbuch* 65 (1998): 53–85.

Lienhard, Marc. *Martin Luthers christologisches Zeugnis*. 1. udg. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980.

Loew, Wilhelm. "Wort Gottes IV. Dogmatisch". *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1962 1957.

Loewenich, Walther von. *Luthers theologia crucis*. 5. udg. Witten: Luther Verlag, 1967.

Lohse, Bernhard. *Evangelium in der Geschichte: Studien zu Luther und der Reformation: zum 60. Geburtstag des Autors*. Redigeret af Leif Grane, Bernd Moeller, og Otto Hermann Pesch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

Luther, Martin. *D. Martin Luthers Werke; kritische Gesamtausgabe*. Weimar: H. Böhlau, 1883.

Löfgren, David. *Die Theologie der Schöpfung bei Luther*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.

Løgstrup, K. E. *Skabelse og tilintetgørelse: religionsfilosofiske betragtninger*. Aarhus: Klim, 2015.

Mannermaa, Tuomo. *Der im Glauben gegenwärtige Christus*. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. Hannover: Luth. Verl.-Haus, 1989.

———. "Hat Luther eine trinitarische Ontologie?" I *Luther und Ontologie: das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers; Referate der*

*Fachtagung des Instituts für Systematische Theologie der Universität Helsinki in Zsarb. mit der Luther-Akad. Ratzeburg in Helsinki 1. - 5.4.1992*, redigeret af Luther-Agricola-Seura, Anja Ghiselli, Kari Kopperi, og Rainer Vinke. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 31. Helsinki: Luther-Agricola-Ges. [u.a.], 1993.

———. "Why Is Luther So Fascinating? Modern Finnish Luther Research". I *Union With Christ - The New Finnish Interpretation of Luther*, redigeret af Carl Braaten og Robert Jenson, 1–21. Grand Rapids: Erdmans, 1998.

———. "Über die Unmöglichkeit gegen Luther Texte Luthers zu systematisieren. Antwort an Günther Wenz". I *Unio. Gott und Mensch in der nachreformatorisches Theologie: Referate des Symposiums der Finnischen theologischen Literaturgesellschaft in Helsinki 15.-16. november 1994*, redigeret af Matti Repo og Rainer Vinke, 381–91. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuuseura, 1996.

Markschies, Christoph. "Luther und die altkirchliche Trinitätstheologie". I *Luther, zwischen den Zeiten: eine Jenaer Ringvorlesung*, redigeret af Christoph Marksches og Michael Trowitzsch, 37–87. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

McGrath, Alister E. *Luther's Theology of the Cross*. 1. udg. Oxford: Blackwell, 1985.

Melanchton, Philip. *Loci communes rerum theologicarum*. København: Lohses Forlag, 1953.

Mjaaland, Marius Timmann. "Ateismens topologi. Teisme og ateisme i den filosofiske arven etter Luther". *Dansk Teologisk Tidsskrift* 1 (2017): 30–50.

———. *Systematisk teologi*. Oslo: Verbum Akademisk, 2016.

———. *The Hidden God: Luther, Philosophy, and Political Theology*. Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington: Indiana University Press, 2016.

Moltmann, Jürgen. *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. München: Kaiser, 1972.

———. *Theologie der Hoffnung*. 11. München: Kaiser, 1980.

Murrmann-Kahl, Michael. "Mysterium trinitatis"? Theologische Bibliothek Töpelmann. Berlin; New York: de Gruyter, 1997.

Mühlen, Heribert. *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie, auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, u.å.

Obermann, Heiko. ”’Immo’ Luthers Kreformatorische Entdeckungen im Spiegel der Rhetorik”. I *Lutheriana - zum 500. Geburtstag Martin Luthers von den Mitarbeitern der Weimarer Ausgabe*, redigeret af Gerhard Hammer og Karl-Heinz zur Mühlen, 17–39. Köln/Wien: Böhlau, 1984.

Otto, Rudolf. *Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1898.

Pallesen, Carsten. ”Homoousia - sprog, krop, trinitet i mediefilosofisk perspektiv”. *Dansk Teologisk Tidsskrift* 79, nr. 2 (2016): 82–104.

Pallesen, Carsten Petersen. ”Den uendelige parrhesi – teologiske eftertanker i anledning af en religionspædagogisk ph.d.-afhandling”. *Studier i Pædagogisk Filosofi* 3, nr. 2 (31. marts 2015): 87–115.

Pannenberg, Wolfhart. ”Dogmatische Thesen zur Lehre vom der Offenbarung”. I *Offenbarung als Geschichte*, 3. udg., 91–104. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

———. ”Einführung”. I *Offenbarung als Geschichte*, 3. udg., 7–20. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

———. *Grundfragen systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze Bd. II*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

———. *Grundzüge der Christologie*. 5. udg. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 1976.

———. ”Nachwort zur zweiten Auflage”. I *Offenbarung als Geschichte*, 3. udg., 132–48. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

———. *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

———. *Systematische Theologie Band 1*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

Peters, Albrecht. *Kommentar zu Luthers Katechismen Bd. 1: Die Zehn Gebote*. Redigeret af Gottfried Seebass. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

———. *Kommentar zu Luthers Katechismen Bd. 2. Der Glaube*. Redigeret af Gottfried Seebass. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

———. *Kommentar zu Luthers Katechismen Bd. 3 Das Vaterunser*. Redigeret af Gottfried Seebass. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

———. *Kommentar zu Luthers Katechismen Bd. 4 Die Taufe, Abendmahl*. Redigeret af Gottfried Seebass. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

———. *Kommentar zu Luthers Katechismen Bd. 5 Beichte, Haustafel, Traubüchlein, Taufbüchlein*. Redigeret af Gottfried Seebass. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

Peters, Ted. *God as Trinity*. 1. udg. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1993.

Peura, Simo. ”Das Sich-Geben Gottes”. I *Luther und die trinitarische Tradition, ökumenische und philosophische Perspektiven*, redigeret af J Heubach, 131–46. Erlangen: Martin Luther Verlag, 1994.

———. *Mehr als ein Mensch. Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519*. x. Helsinki: Reports from the Department of Systematic Theology, University of Helsinki, 1990.

Pöder, Christine Svinth-Værgе. *Doxologische Entzogenheit*. 1. udg. Theologische Bibliothek Töpelmann. Berlin [u. a.]: de Gruyter, 2009.

Prenter, Regin. *Der barmherzige Richter*. Acta Iutlandica. Aarhus: Univ.-Forl.. [u.a.], 1961.

———. ”Die Einheit von Schöpfung und Erlösung. Zur Schöpfungslehre Karl Barths”. I *Theologie und Gottesdienst: Gesammelte Aufsätze = Theology and liturgy: collected essays*, 9–28. Teologiske studier 6. Århus: Aros, 1977.

———. *Erindringer*. Århus: Aros, 1985.

———. *Guds virkelighed: Anselm af Canterbury ”Proslogion.”* Fredericia: Lohses Forl., 1982.

———. ”Luther som theolog”. *Præsteforeningens Blad*, nr. 10 (1980).

———. *Luther’s Theology of the Cross*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.

———. *Skabelse og genløsning*. Frederiksberg; [Kbh.: Anis; [Eksp. DBK, 1998.

———. *Spiritus creator - Studier i Luthers teologi*. Århus: Universitetsforlaget i Aarhus, 1944.

Ravn, Martin. ”Martin Luther og treenigheden”. *Præsteforeningens Blad* 104, nr. 13 (2014): 302–6.

———. ”Martin Luther og treenigheden”. *Teol Information*, nr. 50 (2014): 29–33.

———. ”Ubi verbum, ibi trinitas: Martin Luthers trinitariske forståelse af guds ord”. *Tidehverv* 90, nr. 1 (2016): 4–13.

Rebel, Lise-Lotte. ”Abschlusspodium: Barth im europäischen Zeitgeschehen – Resümee und Perspektive”. I *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935-1950): Widerstand--Bewährung--Orientierung: Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2008 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden*, redigeret af Michael Beintker, Christian Link, og Michael Trowitzsch, 497–98. Zürich: TVZ, 2010.

Reinholdt Rasmussen, Thomas. ”Martin Luther og treenighedslæren”. *Dansk Teologisk Tidsskrift*, nr. 4 (2006): 241–58.

———. ”Om forholdet mellem deus absconditus og nadveren i Martin Luthers teologi”. I *Den korsfæstede Gud: læsninger i Martin Luthers teologi*, 97–129. Kbh.: Books on Demand, 2014.

Ringleben, Joachim. *Arbeit am Gottebegriff Band I: Reformatorische Grundlegung, Gotteslehre, Eschatologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

———. *Arbeit am Gottebegriff Band II: Klassiker der Neuzeit. Arbeit am Gottesbegriff*, Joachim Ringleben; Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

———. *Gott im Wort. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

———. ”’Im Munde zerronnen ...?’ Philosophischer Baustein zum Verständnis des Abendmahls-Sakramentes”. I *Sprachgewinn: Festschrift für Günter Bader*, redigeret af Heinrich Assel og Günter Bader, 162–78. *Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie* 11. Berlin: LIT, 2008.

Sandbeck, Lars. *Afsked med almagten: et bidrag til det kristne gudsbillede*. Frederiksberg: Anis, 2014.

Schwöbel, Christoph. ”After ‘Post-Theism’”. I *Traditional Theism and its Modern Alternatives*, redigeret af Svend Andersen, 160–97. *Acta Jutlandica, Theology series*, 70:2. 18. Aarhus: Aarhus University Press, 1994.

———. ”Christology and Trinitarian Thought”. I *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*, redigeret af Christoph Schwöbel, 113–47. Edinburgh: T & T Clark, 1995.

———. *God: Action and Revelation. Studies in philosophical theology* 3. Kampen, the Netherlands: Kok Pharos Pub. House, 1992.

———. *Gott im Gespräch: Theologische Studien zur Gegenwartsdeutung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

———. "Introduction: The Renaissance of Trinitarian Theology - Reasons, Problems and Tasks". I *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*, redigeret af Christoph Schwöbel, 1–31. Edinburgh: T & T Clark, 1995.

———. "The Quest for an Adequate Theology of Grace and the Future of Lutheran Theology: A Response to Robert W. Jenson". I *The gift of grace: the future of Lutheran theology*, redigeret af Niels Henrik Gregersen, Bo Kristian Holm, Ted Peters, og Peter Widman, 31–43. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

Seeberg, Reinhold. *4,1- Lehrbuch der Dogmengeschichte- Die Entstehung des protestantischen Lehrbegriffs*. 2. udg. Leipzig: Deichert, 1917.

Seils, Martin. "Die Sache Luthers". *Lutherjahrbuch: Organ der internationalen Lutherforschung* 1985: 64–80.

Slotemaker, John T. "The Trinitarian House of David: Martin Luther's Anti-Jewish Exegesis of 2 Samuel 23:1-7". *Harvard Theological Review* 104, nr. 2 (2011): 233.

Sparr, Walter. "Werner Elert". I *Profile des Luthertums: Biographien zum 20. Jahrhundert*, redigeret af Wolf-Dieter Hauschild, 159–85. Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten, Bd. 20. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998.

Spehr, Christopher. "Postillen". Redigeret af Volker Leppin, Gury Schneider-Ludorff, og Ingo Klitzsch. *Das Luther-Lexikon*. Regensburg: Bückle & Böhm, 2014.

Saarinen, Risto. *God and the Gift: An Ecumenical Theology of Giving*. Unitas Books. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2005.

———. *Gottes Wirken auf uns*. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Stuttgart: Steiner-Verl. Wiesbaden, 1989.

———. "Im Überschuss. Zur Theologie des Gebens". I *Word-gift-being: justification-economy-ontology*, redigeret af Bo Kristian Holm og Peter Widmann, 73–87. *Religion in philosophy and theology* 37. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

———. *Luther and the Gift*. Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 100. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

———. "Theology of Giving as a Comprehensive Lutheran Theology". I *Transformations in Luther's theology: historical and contemporary reflections*,

redigeret af Christine Helmer og Bo Kristian Holm, 141–59. *Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte*, Bd. 32. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011.

Torrance, Thomas F. *The Trinitarian Faith*. Edinburgh: Clark, 1988.

von Loewenich. *Die Eigenart von Luthers Auslegung des Johannes-Prologes*. Sitzungsberichte / Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse. Muenchen: Bayer. Akad. d. Wiss., 1960.

Wendte, Martin. *Die Gabe und das Gestell: Luthers Metaphysik des Abendmahls im technischen Zeitalter*. Collegium Metaphysicum 7. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

Wenz, Gunther. *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche:: eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch. Bd. 1.: De-Gruyter-Lehrbuch*. Berlin: de Gruyter, 1996.

———, red. *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche: eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch Bd. 2*. Gunther Wenz; 2, u.å.

White, Graham. *Luther as Nominalist*. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft. Helsinki: Luther-Agricola-Soc., 1994.

Widman, Peter. ”Erwin Metzges Luthertolkning - gendrevet”. I *Verbum Dei - Verba ecclesiae. Festskrift til Erik Kyndal*, redigeret af Theodor Jørgensen og Peter Widman, 128–49. Århus: Det Teologiske Fakultet, 1996.

Wikerstål, Arvid. *Verbum och Filius Incarnandus. En studie i Luthers utläggningar av Genesis*. Studia Theologia Lundensia 31. Lund: CWK Gleerup, 1969.

Williams, P.J. ”Not the Prologue of John”. *Journal for the Study of the New Testament* 33, nr. 4 (2011): 375–86.

Wingren, Gustaf. *Skapelsen och lagen*. Lund: Gleerup, 1957.

———. ”Ursprung Der Bilder. Luthers Rhetorik Der (Inter-)Passivität”. I *Hermeneutica Sacra: Studien Zur Auslegung Der Heiligen Schrift Im 16. Und 17. Jahrhundert: Bengt Hägglund Zum 90. Geburtstag: Mit Einer Bibliographie Der Schriften Des Jubilars = Studies of the Interpretation of Holy Scripture in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: For Bengt Hägglund on His Ninetieth Birthday*, redigeret af Bengt Hägglund, Torbjörn Johansson, Robert Kolb, og Johann Anselm Steiger, 33–58. *Historia Hermeneutica. Series Studia* 9. Berlin; New York: De Gruyter, 2010.

Zahrnt, Heinz. *Die Sache mit Gott: die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. Ungekürzte Ausg., 5. Aufl. dtv 846. München: Dt. Taschenbuch Verl, 1982.

Zschoch, Hellmut. "Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 105.)". *The Journal of Theological Studies* 55, nr. 2 (2004).

Østergaard-Nielsen, Harald. *Scriptura sacra et viva vox*. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. München: Kaiser, 1957.